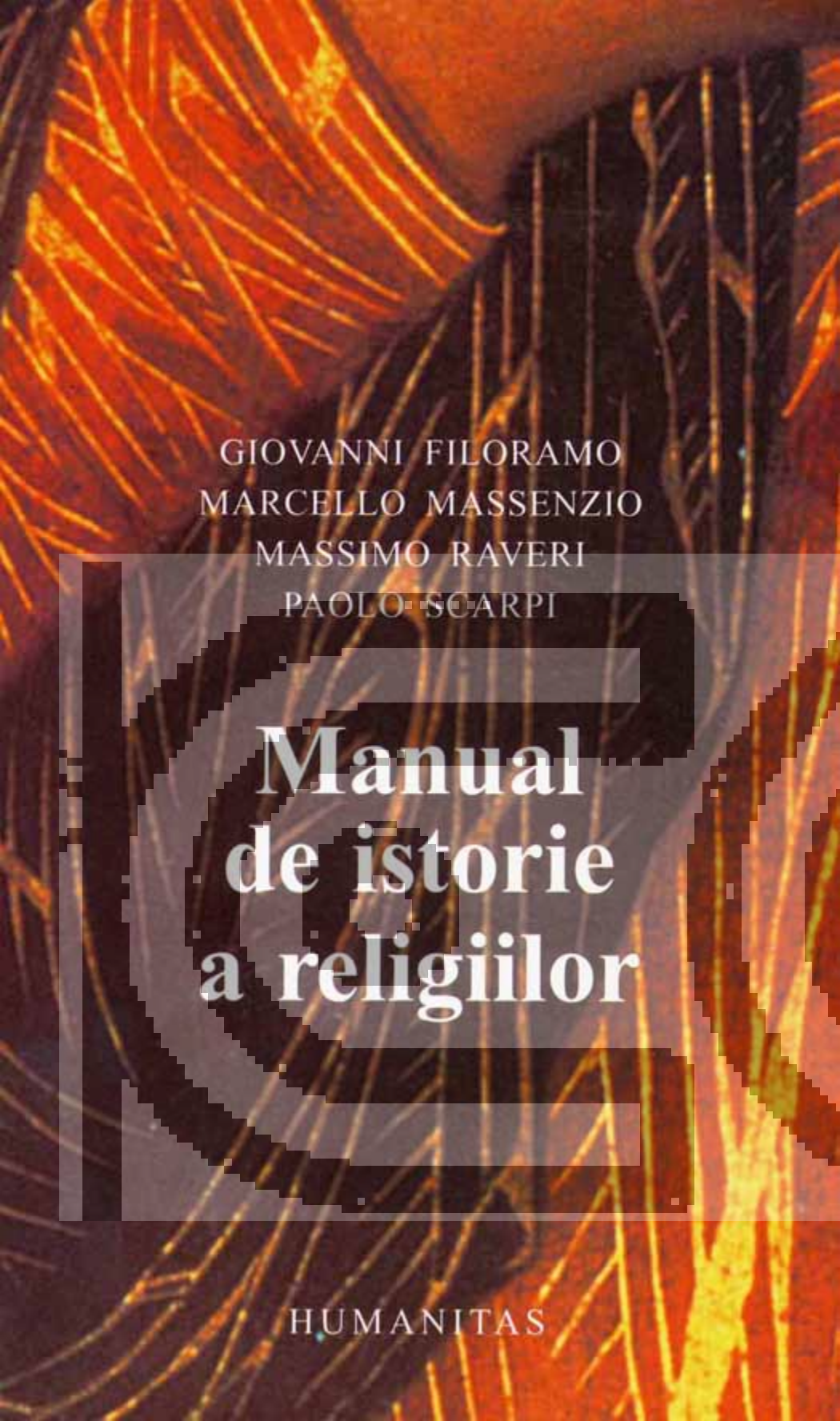

GIOVANNI FILORAMO
MARCELLO MASSENZIO
MASSIMO RAVERI
PAOLO SCARPI

Manual de istorie a religiilor

HUMANITAS

Manual
de istorie a religiilor

Traducerea acestei cărți a fost finanțată de SEPS
Secretariatul European pentru Publicații Științifice

Via Val d'Aposa 7 - 40123 Bologna - Italy
tel +39 051 271992 - fax +39 051 265983
seps@alma.unibo.it - www.seps.it

GIOVANNI FILORAMO predă Istoria creştinismului în cadrul Facultăţii de Litere a Universităţii din Torino. Este autor a numeroase volume, printre care: *L'attesa della fine. Storia della gnosi* (1993, ediţia a doua), *Il risveglio della gnosi, ovvero diventare dio* (1990), *Cristianesimo e società antica* (cu S. Roda, 1992) ; a îngrijit, în afară de aceasta, volumele lucrării *Storia delle religioni* (1994-1996) şi, împreună cu D. Menozzi, volumele din *Storia del cristianesimo* (1997).

MARCELLO MASSENZIO predă Istoria religiilor în cadrul Facultăţii de Litere şi Filozofie a universităţii „Tor Vergata" din Roma. Printre lucrările sale mai recente: *Sacro e identità etnica* (Milano, 1994), *Dioniso e il teatro di Atene* (Roma, 1995), *Storia e metastoria* (îngrijitor al ediţiei, Lecce, 1994). Este vicepreşedinte al Asociaţiei Internaţionale „Ernesto De Martino".

MASSIMO RAVERI predă Religiile şi filozofia Asiei Orientale la Universitatea „Ca' Foscari" din Veneţia. A scris: *Itinerari nel sacro. L'esperienza religiosa giapponese* (Veneţia, 1984) şi *Il corpo e il paradiso. Esperienze ascetiche in Asia orientale* (Veneţia, 1992). A îngrijit, în afară de acestea, *Rethinking Japan* (împreună cu A. Boscaro şi F. Gatti, Folkstone, 1991) şi recentul volum *Del bene e del male. Tradizioni religiose a confronto* (Veneţia, 1997).

PAOLO SCARPI predă Istoria religiilor şi Religiile lumii clasice în cadrul Universităţii din Padova. A colaborat la *Dizionario delle religioni* (îngrijit de G. Filoramo, Torino, 1993), şi la vol. I din *Storia delle religioni*, publicată de noi sub îngrijirea lui G. Filoramo (1994). Printre lucrările sale mai recente: *La fuga e il ritorno. Storia e mitologia del viaggio* (Veneţia, 1992). În afară de aceasta a îngrijit: Apollodoro, *I miti greci* (Milano, 1996); Ermete Trismegisto, *Poimandres* (Veneţia, 1997, ediţia a patra).

Giovanni Filoramo • Marcello Massenzio •
Massimo Raveri • Paolo Scarpi

Manual de istorie a religiilor

Traducere din italiană de
MIHAI ELIN

HUMANITAS
BUCUREŞTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
Manual de istorie a religiilor / Giovanni Filoramo, Marcello Massenzio, Massimo Raveri, Paolo Scarpi; trad.: Mihai Elin. - Bucureşti: Humanitas, 2004
ISBN 973-50-0715-0

I. Filoramo, Giovanni
II. Massenzio, Marcello
III. Raveri, Massimo
IV. Scarpi, Paolo
IV. Elin, Mihai (trad.)

2(091)(075)

GIOVANNI FILORAMO, MARCELLO MASSENZIO,
MASSIMO RAVERI, PAOLO SCARPI
MANUALE DI STORIA DELLE RELIGIONI
© Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

© HUMANITAS 2003, pentru prezenta versiune românească

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/222 85 46, fax 021/222 36 32
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POŞTĂ: tel. 021/223 15 01,
fax 021/222 90 61, www.librariilehumanitas.ro

ISBN 973-50-0715-0

Preambul

A trecut vremea sintezelor atotcuprinzătoare, operă a unui singur specialist, fie el chiar de talia unui G. Foot Moore sau a unui Mircea Eliade – sau, într-o epocă mai apropiată, a unui N. Smart – care aveau desigur meritul de a oferi, deseori într-un stil strălucitor, o interpretare limpede şi unitară, specializarea crescîndă impunîndu-şi astăzi regulile de fier şi în acest domeniu de cercetare. În realitate, un domeniu atît de vast şi de complex ca acela al istoriei religiilor nu poate fi stăpînit, decît în cazuri cu adevărat excepţionale, de către un singur cercetător, oricît de amplu ar fi bagajul său de cunoştinţe şi oricît de solidă ar fi orientarea sa metodologică. De aceea, s-a considerat mai oportun, în concordanţă cu tendinţele dominante, să se recurgă la colaborarea unor specialişti între care să existe, bineînţeles, o armonie de vederi asupra unor puncte esenţiale, menită să concure la realizarea unui caracter mai omogen al lucrării. S-a pus problema cum să se facă faţă riscurilor dezacordului şi lipsei de armonie a limbajelor şi punctelor de vedere inerente unor lucrări de genul acesta, care adesea se configurează ca suma unor module pur şi simplu juxtapuse unul altuia, nesusţinute reciproc printr-o reţea solidă de conexiuni. În această perspectivă s-a hotărît, înainte de orice, să nu se aspire la pretenţia de globalitate în prezentarea istorică, pretenţie care ar fi în detrimentul clarităţii expunerii şi al forţei de interpretare, şi să se reducă numărul autorilor, sacrificîndu-se caracterul de specializare rigidă – nu toţi autorii sînt specialişti în toate domeniile în care intervin – în beneficiul exigenţei unei prezentări mai armonioase şi mai integrate a ansamblului.

Istoria, de fapt, departe de a constitui o asamblare de părţi independente, este rodul unei munci complexe de confruntare şi de schimburi de idei, de înţelegeri la care s-a ajuns în cursul a numeroase întîlniri pregătitoare. S-a căzut de acord să se elaboreze un anumit număr de *fişe* dedicate unor teme de interes general, în prealabil discutate şi coordonate, cu scopul de a oferi cititorului o grilă conceptuală care să constituie un preţios punct de referinţă comparativă valabil pentru întreaga lucrare. În felul acesta, se speră să se realizeze, graţie şi unor trimiteri interne, un sistem informativ rapid în virtutea căruia părţile luate separat pot interacţiona mai uşor.

Există, însă, şi alte caracteristici de natură mai rafinat metodologică, proprii *Istoriei* şi asupra cărora se cuvine să insistăm în preambul, de vreme ce ele constituie liniile directoare asupra cărora opiniile fiecăruia dintre autori converg. Ele pot fi rezumate astfel: 1) evaluarea religiilor ca produse culturale de primă importanţă, determinate istoric atît în geneza lor, cît şi în devenirea lor şi în eventuala lor dispariţie; 2) recunoaşterea egalei demnităţi culturale a sistemelor religioase, care exclude orice ordonare de tip ierarhic şi care ţine direct de una dintre cuceririle fundamentale ale umanismului contemporan, cu alte cuvinte recunoaşterea demnităţii egale a tuturor culturilor umane; 3) necesitatea de a armoniza abordarea istorico-filologică a fiecărei forme de religie în parte cu ajutorul unui tip de prezentare sensibilă la cercetarea de tip comparativ.

Pentru a încheia, cîteva indicaţii orientative privind itinerariile de cercetare urmate: manifestările cele mai arhaice ale faptelor religioase sînt examinate şi descrise pe baza documentelor atîtea cîte sînt, mai degrabă decît, reconstituite pe baza unor supoziţii. Apariţia însăşi a politeismelor este urmărită, cu ajutorul documentelor, de la primele atestări istorice pînă la formele cele mai împlinite, parcurgîndu-se liniile tematice oferite de comparaţie. În ceea ce priveşte capitolul religiilor orientale, se merge de la religia vedică pînă la hinduism, de la tradiţia taoistă pînă la shinto, pînă la buddhism, analizat atît în faza formării cît şi în complexul proces de difuziune în afara Indiei. Un traseu ulterior, esenţial, are în vedere investigarea critică a zoroastrismului, a iudaismului, a creştinismului, a islamului. Urmează, în sfîrşit, secţiunea dedicată religiilor popoarelor impropriu numite „primitive", care, din cauza deosebitei ei întinderi, merită o expunere explicativă suplimentară. În locul trecerii în revistă tipologice a religiilor de interes etnoantropologic, găsim ceva diferit, adică o panoramă a istoriei studiilor antropologice şi istorico-religioase avînd drept obiect dimensiunea religioasă (şi magică). Aceasta din urmă este observată dintr-o dublă perspectivă: la examinarea unor episoade specifice, observate pe teren sau cunoscute în mod indirect din diferite tratate savante, se adaugă reflecţia teoretică asupra religiei (şi asupra magiei), care sfîrşeşte prin a avea un rol predominant. Acum se pune problema de a clarifica pe scurt motivele unei asemenea alegeri şi de a ilustra în ce măsură este ea legată de restul *Istoriei.*

Istoria religiilor se mişcă pe două nivele: cel al investigaţiei istorice relative la diversele forme religioase concrete, şi cel al investigaţiei teoretice relative la obiectul care conotează disciplina: mai exact, religia. Cele două nivele sînt complementare între ele, întrucît tipurile de investigare menţionate se presupun şi se condiţionează rînd pe rînd. Un mod de a aborda latura teoretică, evitînd abstracţia ca scop în sine, este acela de a trece prin filtrul criticii acea parte a gîndirii contemporane care a avertizat asupra necesităţii de a redefini din punct de vedere conceptual fenomenul „religie", odată constatate limitele noţiunii tradiţionale, derivată din cultura occiden-

tală. Domeniile în care conştiinţa unor atari limite s-a făcut simţită cu o intensitate sporită sînt cel al antropologiei, al etnologiei, în afară de acela al istoriei înseşi a religiilor, în timp ce filozofia a avut un rol mai degrabă marginal: lucrul acesta nu este lipsit de raţiune, întrucît tocmai în domeniile disciplinare citate a avut loc un fenomen care a marcat o cotitură culturală de o importanţă fundamentală: întîlnirea/ciocnirea dintre Occident şi „ceea ce e străin din punct de vedere cultural". În scopul de a ajunge să înţelegem acest din urmă fapt, atît în planul general al culturii cît şi în planul formelor de tip religios, sistemele de interpretare obişnuite şi-au demonstrat lipsa de adecvare: de aici necesitatea de a le pune în discuţie în încercarea, care încă nu a fost dusă pînă la capăt, de a le redefini astfel încît să nu excludem din circuitul cunoaşterii (şi nu numai din acesta, firește) umanitatea mai depărtată de modelele culturale occidentale. Toată această dezbatere teoretică, ce include conceptul de religie şi dă consistenţă disciplinei, ar fi fost scoasă din *Manual* dacă ar fi fost aleasă calea trecerii în revistă a unui oarecare număr de tipuri de religii de interes antropologic; faptul de a o fi supus examinării contribuie, împreună cu alte secţiuni ale lucrării, la apariţia unui cadru diversificat al istoriei religiilor, considerată în adevărata ei complexitate.

AUTORII

Partea întîi

Religiile lumii antice: politeismele

de Paolo Scarpi

1

Caracteristici generale

1. Semne premergătoare ale istoriei: limite geografice şi cronologice

Religiile lumii antice constituie un bloc oarecum compact şi omogen, circumscris din punct de vedere cronologic şi geografic, chiar dacă prezintă multiple deosebiri, graţie cărora fiecare civilizaţie şi-a exprimat specificul cultural propriu. Ele se configurează toate ca religii etnice, astfel încît tocmai apartenenţa prin naştere la un context etnic precis condiţiona participarea la viaţa religioasă şi însuşi acest fapt era garanţia identităţii culturale. Conştiinţa acestei identităţi, nu întotdeauna exprimată, conducea la celebrarea unor culte comune consacrate aceloraşi divinităţi. Iar prezenţa POLITEISMULUI*, în care zeii sînt organizaţi într-un sistem, constituie al doilea element caracteristic şi comun al religiilor lumii antice. Nici una dintre acestea nu are însă aspiraţii universaliste, care vor deveni în schimb o orientare religioasă tipică a epocii imperiale romane, nici nu se prezintă ca „religie a cărţii", în care să fie cuprinse „adevăruri revelate" ca fundament al unei teologii. Excepţia Israelului (cap. XI), pe de o parte nu are o pondere prea mare în cadrul general ce pare a domina în aria mediteraneană; pe de altă parte este un fenomen relativ tîrziu, pentru că ideea unicităţii lui Dumnezeu, exprimată de Isaia 45, 5-7, nu se face simţită cu claritate înainte de a doua jumătate a secolului al VI-lea î.C. În mod evident, contactul cu dualismul zoroastrian bazat pe cele două principii, al binelui şi al răului, Ahura Mazda şi Ahriman, lumina şi întunericul (cap. X), dusese la proclamarea unui monoteism exclusivist rigid. Necesitatea afirmării unicităţii lui Dumnezeu era un mijloc de a consolida unicitatea identităţii poporului lui Israel, deşi, în ciuda acestui lucru, chiar şi după secolul al VI-lea, fracţiunile politeiste erau frecvente în rîndurile poporului lui Israel (MONOTEISM*).

---

* Cuvintele şi sintagmele urmate de asterisc sînt prezentate în inserturi speciale. (*N. ed.*)

Lipsite de noţiunea însăşi de religie, popoarele politeiste ale lumii antice nu separau şi nu distingeau cu precizie dimensiunea religioasă din complexul celorlalte activităţi umane, care prin însuşi acest fapt erau impregnate şi legitimate. Aşa cum ne apar ele, aceste universuri religioase se dezvăluie a fi strîns imbricate pe sisteme sociale complexe şi articulate, care cunosc diviziuni şi specializări de sarcini şi îndeletniciri, o structură urbană şi folosirea scrierii. Ele se întind din punct de vedere geografic din Mesopotamia în întregul bazin al Mediteranei pînă în Europa centrală şi de nord (pentru America precolumbiană vezi cap. IX), pe un arc de timp al cărui început poate fi stabilit la sfîrşitul mileniului IV sau la începutul mileniului III î.C. şi al cărui sfîrşit poate fi socotit edictul lui Teodosie, din 28 februarie 380, *de fide catholica,* prin care creştinismul era proclamat religie de stat.

POLITEISM

Politeismul este un termen doct, atestat în Franţa începînd din secolul al XVI-lea, unde este utilizat în sens teologic prin opoziţie cu „monoteismul". Compus din *–teism*, ca şi MONOTEISMUL*, el este o formaţie lexicală modernă, derivată din grecescul *polýs*, „mult", şi *theos*, „zeu". În domeniul istorico-religios politeismul individuează un „tip" de religie şi, prin urmare, el clasifică şi descrie forme religioase care admit existenţa în acelaşi timp a mai multor divinităţi cărora li se dedică un cult. Rezultă de aici că pentru a putea clasifica o religie drept politeistă, aceasta trebuie să fi dobîndit noţiunea de „divinitate", sau să presupună o noţiune analogă şi asimilabilă cu aceasta. Lucrul acesta reclamă cel puţin o idee de transcendenţă a FIINŢELOR SUPRAOMENEŞTI* în raport cu realitatea umană, în raport cu care ele sînt mereu active. Ideea aceasta îşi va fi avut probabil originea în aria mesopotamiană, de unde va fi fost exportată printr-un proces de difuziune (cap. II, 2-3).

Modelul perfect al noţiunii istorico-religioase de politeism a fost cel grecesc (cap. V). Pe acel model s-a bazat critica lui Philon din Alexandria, un evreu elenizat din prima jumătate a secolului I d.C., care a adoptat termenul *polytheia* din raţiuni de clasificare dar în opoziţie cu „monoteismul", pentru a afirma în mod apologetic superioritatea monoteismului ebraic faţă de celelalte forme religioase din lumea antică. În comparaţie cu unicitatea lui Dumnezeu, pentru Philon politeismul era o proiecţie celestă a formelor politice de tip democratic, „cea mai rea dintre cele mai rele forme de organizare" (*de opificio mundi* 171). El surprindea o caracteristică particulară a politeismului antic ca expresie a necesităţilor şi funcţiilor unei societăţi. Dacă la Philon se manifesta o intenţie polemică, Aristotel (Politica I 1252b, 24-28) oferise o descriere mai „laică": „Din această pricină toţi [oamenii] susţin că şi zeii au regii lor: pentru că ei înşişi sînt, unii, chiar şi astăzi conduşi de regi, alţii erau în vechime; iar oamenii, după cum asemuiesc chipurile zeilor cu sine, fac astfel şi cu vieţile acestora."

Politeismul este expresia şi produsul civilizaţiilor aşa-numite evoluate sau superioare, care cunosc scrierea, specializările, diviziunea muncii, articularea, stratificarea şi ierarhia socială etc., cărora le oferă bazele identităţii şi unităţii prin intermediul unicităţii *panteonului* şi al identităţii zeilor. În cea mai tipică manifestare a lor, divinităţile politeismului apar într-adevăr organizate într-un sistem unitar (*pantheon*), organic, superior lumii omeneşti. Divinităţile sînt nemuritoare, chiar dacă nu există *ab aeterno,* unite din cauze genealogice şi prin legături de rudenie. Acest *pantheon* este în general produsul unui itinerar al universului de la o situaţie de dezordine şi haos, unde totul se prezintă nediferenţiat, către condiţia unei ordini cosmice, realizată de către zeii veniţi pe lume treptat, în care fiecare element al realităţii îşi asumă o identitate precisă, cu trăsături precumpănitor antropomorfe. Aşadar, politeismul este un mod de a gîndi lumea într-o formă sistematică prin mijlocirea zeilor. Şi aproape cu necesitate şi aceştia posedă o identitate şi sînt „personali", cu alte cuvinte sînt înzestraţi cu o personalitate care îi caracterizează, dar în acelaşi timp îi categoriseşte ca fiinţe supraomeneşti şi îi diferenţiază între ei.

Fiecare zeu e destinatarul unui cult, al unor rituri, şi e obiectul unei mitologii (MIT*). În sensul acesta activitatea unui zeu apare circumscrisă respectivei sfere de competenţă, astfel încît fiecare divinitate e limitată şi în acelaşi timp se configurează ca limită pentru acţiunea celorlalţi zei, prin respectarea unei ordini ierarhice, pentru ca aria de exercitare a funcţiilor ce revin fiecărui zeu să răspundă ordinii cosmice.

În orice caz nu este vorba de universuri închise şi fără comunicare între ele, ci, dimpotrivă, ele erau expuse unor permanente schimburi culturale reciproce care au produs, tocmai ca o consecinţă a acestor schimburi, neîncetate reformulări şi remodelări ale patrimoniilor tradiţionale, dînd naştere la ceea ce se poate considera a fi un fenomen de transculturaţie, fără ca prin aceasta să se încetinească apariţia trăsăturilor culturale specifice, cel puţin pînă la afirmarea Imperiului roman şi a creştinismului. Dinamica schimburilor culturale, care nu se referă doar la Orientul Apropiat şi la Mediterana, ci se extinde şi spre Orient, traversează Iranul (cap. IV, 1), ajunge în India şi poate chiar în China, aduce în discuţie problema nerezolvată a genezei civilizaţiilor care au produs religiile politeiste, şi nu numai a acestora din urmă. Dincolo de postularea unei monogeneze sau a unei poligeneze a fenomenului, care în stadiul actual riscă să se prezinte drept un act de credinţă, ideea unui proces de transculturaţie, legat de dinamica schimburilor culturale şi de un relativ şi considerabil difuzionism pluridirecţional, ne poate permite, pe baza unor documente indiscutabile, să evităm poteca înşelătoare a conjecturilor şi postulatelor. Conjecturile şi postulatele, totuşi, se înmulţesc atunci cînd se abordează factorii premergători care au determinat ivirea marilor civilizaţii din negurile preistoriei.

2. „Revoluţia" neolitică în aria mediteraneană

Este absolut imposibil să reparcurgem itinerarul intelectual şi cultural care l-a condus pe om la separarea de natură, elaborînd tehnologii şi forme de gîndire, în decursul lungilor şi numeroaselor milenii ale paleoliticului, în care el fusese doar culegător şi vînător. Nu e posibil nici să reconstituim comportamentele religioase, dincolo de o recunoaştere superficială a unor practici funerare sau a unor elemente care, prin caracterul lor repetitiv, ne pot duce cu gîndul la unele acţiuni rituale. Apariţia desenului, cu semnele sale stereotipe, ne poate permite cel mult să ne gîndim la un limbaj simbolic. Dificultăţile sînt asemănătoare în privinţa neoliticului. Totuşi caracterul structurat al grupurilor umane, ce poate fi dedus din vestigiile aşezărilor, prezenţa unor artefacte tot mai complexe, controlul mediului înconjurător, de la animale la plante, cu primele forme rudimentare de irigaţie, permit o lectură mai articulată şi mai puţin vagă a orizontului cultural şi deci a expresiilor religioase din această perioadă. Dezvoltarea agriculturii şi creşterea animalelor se află probabil la originea formării de aşezări stabile, care cu timpul vor da viaţă unor structuri urbane propriu-zise. Aceste complexe sedentare, care par să fi întrerupt brusc nomadismul precedentelor forme de viaţă, sînt, la o scară mai mare, produsul acelui fenomen cunoscut drept „revoluţia" neolitică. Omul devine un producător de hrană, prin creşterea animalelor, care începe în mileniul al X-lea cu oile, şi prin cultivarea unor cereale şi legume.

Afirmarea formelor de viaţă neolitică nu prezintă o distribuire cronologică omogenă în întreaga arie mediteraneană. Apariţia ei poate fi atribuită mileniului al VIII-lea pentru Orientul Apropiat şi îndeosebi pentru Anatolia, unde deja în mileniul al VI-lea se răspîndeşte folosirea aramei, pe cînd aceasta e relativ mai tîrzie în Mediterana occidentală şi în Europa. Naşterea acestui tip de viaţă socială, care permite producerea continuă de hrană şi acumularea acesteia, favorizează activităţi diferite faţă de continua căutare de bunuri alimentare şi necesită în mod inevitabil forme de colaborare. Acest lucru duce la elaborarea progresivă de tehnologii şi de specializări indispensabile pentru întreţinerea şi satisfacerea nevoilor unei societăţi ce devine tot mai complexă şi mai articulată.

Istoria acestor comunităţi proto-urbane – a căror evoluţie, datorată unor factori multipli, nu în ultimul rînd schimburilor culturale, va produce marile civilizaţii din Mediterana orientală – se poate reconstitui exclusiv pe baza documentaţiei arheologice. Totuşi nu este nicidecum posibilă reconstituirea vieţii intelectuale şi spirituale a oamenilor din epoca aceasta, deoarece scrierea nu se afirmă decît abia din mileniul al IV-lea î.C. Dezvoltarea formelor de urbanizare a teritoriului va contribui la evoluţia scrierii, care la rîndul ei, favorizînd procesele de abstractizare, va contribui la organizarea şi structurarea sistemelor sociale complexe.

3. Geografia „revoluției" neolitice: Orientul Apropiat

Nu este o întîmplare faptul că revoluția neolitică s-a manifestat mai cu seamă în Orientul Apropiat și că a rămas, ca să zicem așa, izolată acolo. Numai această arie coincidea de fapt cu habitatul natural în care conviețuiau animalele ce puteau fi domesticite, ca oile, caprele, porcinele și bovinele, precum și varietățile sălbatice ale cerealelor și legumelor, care au constituit baza economiei neolitice. Egiptul nu avea aceleași caracteristici hidrogeologice și se poate considera că însușirea metodelor de cultivare a fost rodul unei relative difuziuni. Aria de dezvoltare a domesticirii animalelor și a cultivării cerealelor apare așadar aproape circumscrisă fîșiilor muntoase situate între Palestina, podișul anatolian, Irak, Iran, pînă la pantele abrupte ale Hindu Kush-ului.

4. Cultură și cult

Care va fi fost cultura acestor populații care au dat viață revoluției neolitice și ce forme de cult vor fi practicat ele rămîne, evident, un mister. În același timp e totuși plauzibil ca din această arie, chiar circumscrisă fiind, să fi pornit o mișcare centrifugă care s-a extins și a transmis în afara granițelor ei cunoștințele dobîndite. Pe lîngă aceasta există diferențe sensibile între diverse situri, astfel încît pe de o parte aflăm construcții circulare rudimentare, cu ziduri făcute din pietre de rîu, iar pe de alta locuințe cu baza rectangulară clădite din cărămidă nearsă și cu pereți tencuiți; uneori vînătoarea este încă forma de aprovizionare principală, alteori este vorba de sate agricole propriu-zise, cum ar fi la Jarmo, în Irak.

Totuși în neolitic fenomenul religios cel mai vizibil este practica funerară. Este, probabil, manifestarea cea mai evidentă a unei practici oarecare de cult, acolo unde e posibilă identificarea unui tratament al cadavrului. În această direcție ne orientează corpul unei tinere femei înmormîntată în poziție flexată și cu o ofrandă de ocră roșie, descoperită la Zawi Chemi, în Irak, sau cadavrul tratat în mod analog cu ocră roșie și înmormîntat în poziție ghemuită, cu o ofrandă de mărgele din pietre diferite, descoperit în cîmpia mesopotamiană. Destul de frecventă este tratarea craniilor, remodelate în argilă și uneori vopsite în roșu. Aceste piese ne îngăduie fără îndoială să întrevedem o formă de cult, dar nu ne ajută să precizăm dacă faptul comportă un cult al strămoșilor, oricît ar fi acesta de plauzibil. Prezența unor picturi parietale cu subiecte recurente, cum ar fi crucile Sfîntului Andrei sau securile duble în cultura Halaf, lasă doar să se întrevadă o formă de simbolism.

În unele dintre aceste așezări proto-urbane existau și edificii care trebuie să fi avut o funcție culturală, ca la Tell es-Sawwîn, în cîmpia mesopotamiană,

unde una din aceste construcţii conţinea un anumit număr de statuete feminine. La Hacilar, o funcţie asemănătoare trebuie să fi avut o cămăruţă care prezenta o mică depresiune circulară, practicată în pavimentul vopsit în roşu. La ÇATAL HÜYÜK*, în Anatolia, unele încăperi, în interiorul habitatului, cu pereţi decoraţi cu basoreliefuri înfăţişînd figuri feminine, bovine şi cranii de bou ornamentale, par să fi fost destinate unor scopuri rituale şi poate constituiau un cartier „religios" propriu-zis. Nu există însă modalitatea de a stabili tipul de cult practicat; cel mult deosebirile recognoscibile ne pot îndemna să credem că fiecare comunitate îşi va fi elaborat propriile forme religioase prin mijlocirea cărora să confere un sens propriului univers.

5. Lumea extraumană şi „mitul" ştiinţific al zeiţei mame

Comparaţia cu forme religioase tradiţionale contemporane, oricît de contaminate astăzi de cultura occidentală, ne-ar putea face să credem că tratamentul acordat defuncţilor ar indica o concepţie potrivit căreia morţii erau încredinţaţi unei lumi „diferite", mai precis Lumea Cealaltă. Dramatizarea rituală reprezentată de cult sau cel puţin de ceremonia funebră trebuia deci să contribuie la definirea statutului comunităţii celor vii, pe de o parte prin separarea celor două universuri, pe de alta prin funcţia de întemeietori pe care morţii o asumau în raport cu cei vii. Să fi fost oare acestea semnele premergătoare ale unui cult al strămoşilor? Este imposibil să se răspundă afirmativ. Totuşi trebuie să recunoaştem în cultul funerar un indiciu revelator despre un sistem religios prin intermediul căruia şi în raport cu care diversele populaţii neolitice îşi legitimau propria existenţă şi îşi organizau propriul orizont cultural. Fără îndoială că pentru a ţine loc de morminte au fost înălţate *dolmenele* descoperite în Europa, în Palestina şi în regiunea caucaziană, datînd dintr-o perioadă cuprinsă între sfîrşitul epocii de piatră şi epoca bronzului, şi care sînt caracteristice pentru aşa-numita civilizaţie megalitică. Dar această „civilizaţie" nu este expresia unitară a unui *ethnos* unic şi omogen; ea este distribuită pe teritorii despărţite între ele prin distanţe considerabile, şi nici funcţia funerară a acestor monumente nu poate fi considerată ca o condiţie suficientă pentru a vedea în *dolmene* produsul unei culturi omogene (cap. VI, 3).

ÇATAL HÜYÜK

La Çatal Hüyük, situat pe podişul anatolian, a fost scoasă la lumina zilei una dintre cele mai mari aşezări neolitice cunoscute din Orientul Apropiat. Diferitele nivele pot fi atribuite unei perioade cuprinse între anii 7100 şi 6300 î.C.

Acest sat neolitic era situat la încrucişarea dintre două medii naturale, pajiştea, pentru creşterea animalelor, şi terenurile aluvionare, irigate, pentru cultivarea grînelor. Habitatul era constituit dintr-o serie de case cu două nivele, unite între ele fără soluţie de continuitate, fără uşă, în care accesul se făcea pe scări mobile care coborau de pe acoperiş. Economia se baza pe o agricultură avansată, pe creşterea vitelor, pe vînătoare şi pe comerţ. Cîmpurile erau irigate cu ajutorul unor simple canale. Producţia abundentă de alimente permitea dezvoltarea unor specializări şi a unor tehnologii extrem de rafinate, care au dat viaţă „primelor" artefacte, pînă astăzi, în sens absolut: primii ochelari, primele ţesături, primele picturi pe pereţi tencuiţi etc.

În acest sat care începe să aibă caracteristicile unui oraş, unde deja se prelucrează primele metale, unele încăperi erau destinate fără nici un dubiu unei oarecare funcţiuni sacre. Într-adevăr, acestea se deosebesc de celelalte prin decoraţiuni, prin prezenţa unor statui şi statuete în mod evident obiect de cult; mormintele apar, şi ele, mai bogate decît în celelalte case. Fiecare din aceaste încăperi „cultuale" pare a fi fost destinată să satisfacă exigenţele religioase a trei sau patru case. Nu este improbabil să fi fost vorba, mai mult decît despre un cult domestic, despre un soi de cult „gentilic", celebrat de grupuri de familii care se recunoşteau ca fiind unite între ele prin legături de rudenie.

Nimic nu exclude, ba chiar e plauzibilă ipoteza că s-ar fi practicat un cult al strămoşilor. În aceste încăperi „cultuale" au fost descoperite numeroase statuete feminine, cele masculine fiind mai puţin frecvente. Potrivit arheologilor, acelea lucrate mai cu fineţe trebuie să fi avut o funcţie cultuală, pe cînd celelalte trebuie să fi fost *ex voto*-uri.

Pe pereţi s-au găsit basoreliefuri, unele de dimensiuni monumentale, care înfăţişează imagini feminine cu braţele şi picioarele ridicate, în poziţia numită a parturientei; una dintre acestea e surprinsă în actul naşterii expulzînd un cap de berbec. Prezenţa unor cranii de bou ca şi a unor reprezentări de tauri pe pereţi a făcut să se întrevadă un cult al fertilităţii, centrat pe figura unei mari „zeiţe mame" şi pe cea a partenerului ei masculin. Poate că totuşi e mai prudent să ne gîndim la modelul istorico-religios al mamei Gea, asociată unei figuri masculine, taurul sau ţapul, fecundator, care poate trimite la o Fiinţă supremă celestă, tipică civilizaţiilor de păstori. În felul acesta femininul şi masculinul, pămîntul şi cerul, ajung să constituie, într-un proces de transfigurare simbolică, polii cosmologici de orientare între care s-ar întinde existenţa şi interesele locuitorilor din Çatal Hüyük şi în acelaşi timp se evită să se atribuie unui popor neolitic o noţiune ca aceea de divinitate, care mai rămîne de demonstrat şi care, de altfel, nu pare a căpăta consistenţă înainte de mileniul al III-lea, la Sumer (POLITEISM*) (cap. II, 2).

Doar în această optică trebuie înţeles aşa-numitul cult al „zeiţei mame", care, potrivit unei teorii răspîndite între sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX, ar fi fost caracteristic pentru întregul neolitic din

aria mediteraneană şi din care s-ar fi păstrat urme la vechii balţi (SLAVII ŞI BALŢII*). Răspîndirea unui număr destul de mare de statuete, majoritatea din argilă, care reproduc o imagine feminină, risipite amplu în diferite situri neolitice, pînă la grandioasele reprezentări parietale de la Çatal Hüyük, nu ne îndreptăţesc să vorbim de un cult al „zeiţei mame" şi cu atît mai puţin de „zeiţa mamă", care este mai degrabă un soi de „mit" ştiinţific. Identificarea tipologică de natură arheologică nu poate fi într-adevăr extinsă la o lectură istorico-religioasă, care în primul rînd trebuie să ţină seamă de eventuala elaborare a noţiunii de divinitate, cel puţin improbabilă în neolitic. Fiind vorba de populaţii care se ocupau cu agricultura, imaginile feminine pot trimite în mod plauzibil la modelul istorico-religios al mamei Gea, Fiinţă supremă feminină, garantă a fertilităţii (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*; cap. XXII, v, 7). Dar chiar şi această Fiinţă supremă e doar un *tip*, un model euristic, lipsit de consistenţă ontologică, aceasta nefiind rodul specificului diferitelor culturi. Fără îndoială, fertilitatea pămîntului trebuie să se fi aflat în centrul de interes al popoarelor din neolitic, care îşi întemeiau pe ea propria supravieţuire şi care trebuie să fi cunoscut crizele periodice cauzate de epuizarea fertilităţii terenurilor. Că pornind de aici s-ar fi produs o transfigurare simbolică a obiectului, pînă la preschimbarea pămîntului într-o fiinţă extra-umană, este un lucru destul de probabil. După cum e la fel de probabil ca fertilitatea pămînului să fi fost asociată reproducerii sexuale, care ar fi putut conduce la legătura dintre pămînt, reprezentată ca imagine feminină, şi trăsăturile masculine ale taurului sau ţapului, ca la Çatal Hüyük, sau, în mod mai abstract, ale falusului, chiar dacă acesta nu e întotdeauna raportat la o figură feminină, aşa ca în cazul unor falusuri descoperite într-un număr de morminte la Tell es-Sawwîn, în cîmpia mesopotamiană.

Din această ţesătură culturală, care pentru noi rămîne un fel de carte cu imagini fără cuvinte, s-au înălţat, începînd din mileniul al IV-lea, marile civilizaţii ale Mediteranei antice, mai întîi în Mesopotamia şi pe urmă, la distanţă de cîteva secole, în Egipt.

Bibliografie

LUCRĂRI GENERALE

BONANNO A. (ed.), 1986, *Archaeology and Fertiliy Cult in the Ancient Mediterranean*, Amsterdam.

CAUVIN J., 1972, *Religions Néolithiques de Syro-Palestine*, Paris.

LEROI-GOURHAN A., 1964, *Les religions de la préhistoire (Paléolithique)*, Paris.

MELLART J., 1975, *The Neolithic of Near East*, London.

MELLART J., 1978, *The Archeology on Ancient Turkey*, London.

RIES J. (ed.), 1989, *Trattato di antropologia del sacro*, I: *Le origini e il problema dell'homo religiosus*, Milano.
RIES J., 1992, *Introduzione*, in J. Ries (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milano, pp. 19-27.

STUDII

GOODY J., 1977, *The domestication of the Savage Mind*, Cambridge.
GOODY J., 1986, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge.
MELLART J., 1967, *Çatal Hüyük, a Neolithic Town in Anatolia*, London.

2

Aria mesopotamiană şi a Orientului Apropiat

1. Scurtă prezentare istorică: problema difuziunii

Istoria omenirii, în sensul unei istorii documentabile şi documentate după criteriile şi canoanele istoriografiei, începe în Mesopotamia, „ţinutul dintre cele două fluvii", pe la jumătatea mileniului al V-lea î.C., unde vede lumina zilei prima mare civilizaţie. Din acest teritoriu, principiile şi formele, trăsăturile şi structurile a ceea ce ne-am obişnuit să numim civilizaţie s-au răspîndit încet dar inexorabil în ţinuturile învecinate, extinzîndu-se, dezvoltîndu-se şi perfecţionîndu-se. Dar această răspîndire nu înseamnă că civilizaţia formată, chiar dacă este „prima", în aria mesopotamiană, unde totuşi s-a inventat „prima scriere" a umanităţii, la Uruk, în mileniul al IV-lea, a fost cumva transferată sau exportată în forma sa originară în ţările limitrofe, ca şi cum ar fi fost vorba de alte spaţii de ocupat, de nişte recipiente goale de umplut. Trebuie să ne gîndim mai degrabă la un mecanism al schimburilor culturale, favorizat de dezvoltarea comerţului şi a tehnologiilor, ce au stat la baza reinterpretărilor şi replăsmuirilor, a reformulărilor şi adaptărilor, care au dat viaţă expresiilor proprii şi specifice ale fiecărei civilizaţii în parte (cap. I, 1). Aceasta nu înseamnă negarea unor priorităţi cronologice necesare, dar recunoaşterea diferenţelor ne obligă în mod inevitabil să nu considerăm drept unică şi univocă istoria marilor civilizaţii mediteraneene. Din acest motiv, în ciuda dificultăţilor evidente, potrivit ar fi să încercăm să surprindem diferenţele culturale care de fapt fac distincţia între numeroasele universuri ce s-au succedat de-a lungul timpului în acel teritoriu. Locuitorii înşişi ai regiunii, sumerienii către Golful Persic, akkadienii, babilonienii, asirienii, aveau o viziune discontinuă despre realitatea lor istorico-culturală şi geografică, viziune implicînd o evidentă conştiinţă a propriei identităţi.

Atunci cînd istoria începe să ofere primele documente scrise, sumerienii, a căror origine rămîne totuşi obscură, sînt deja stabiliţi în teritoriul mesopotamian. Deşi civilizaţia lor ar putea să pară omogenă, ei nu realizează un stat unitar ci sînt distribuiţi pe teritoriu după modelul oraşului-stat. Eridu, unul dintre cele mai mari oraşe preistorice, poate că nu era sumerian, însă

pentru sumerieni el era primul dintre cele cinci oraşe dinaintea potopului. Oricum s-ar fi petrecut pătrunderea sumerienilor în Mesopotamia meridională, ei au intrat în contact cu populaţiile autohtone, în general semitice, dar şi cu alte triburi de limbi diferite, a căror prezenţă a lăsat urme în onomastică şi în toponimie. De-a lungul mileniilor al IV-lea şi al III-lea această civilizaţie sumeriană se dezvoltă şi dă viaţă unui număr crescînd de oraşe, ca Uruk, Ur, Nippur etc., în care în decursul mileniului al III-lea încep să stăpînească dinastii. Ascensiunea unei dinastii semite în cetatea Akkad, în anul 2334 î.C., deschide calea unei prime unificări politice a teritoriului sub domnia lui Sargon I, care începe o adevărată expansiune imperialistă. Perioada aceasta sargonică este însă scurtă, deoarece o serie de invazii ale unor populaţii, guteii, care locuiesc prin munţii iranieni din apropiere, răstoarnă regatul akkado-sumerian. Totuşi cetăţile sumeriene reuşesc să se redreseze din această criză şi să atingă o nouă înflorire în perioada neo-sumeriană graţie suveranului din Lagash, Gudea. Este perioada celei de a treia dinastii din Ur, căreia îi va urma, în mileniul al II-lea, faza babiloniană, dominată de figura lui Hammurabi, şi care va vedea mai apoi ţara divizată în două blocuri contrapuse, Babilonia în partea de sud iar la nord asirii, care vor cunoaşte o fază de expansiune maximă între domnia lui Sargon II (721–705 î.C.) şi cea a lui Asurbanipal (669–631 î.C.). Difuziunea culturii mesopotamiene, deci şi a ideologiei religioase, prin legăturile comerciale dar şi ca efect al expansionismului, sargonian mai întîi, babilonian şi asirian mai apoi, filtrată prin mijlocirea contextelor culturale care s-au succedat după perioada sumeriană, s-a resimţit în parte şi în realităţile culturale semitice din aria siro-palestiniană şi şi-a lăsat de asemenea amprenta în structura religioasă a unui popor indoeuropean, cum sînt hitiţii.

Unitatea religioasă. Dacă modelul religios care se răspîndeşte în aria mesopotamiană şi care apoi îşi face simţită influenţa pînă pe coasta palestiniană a Mediteranei şi la nord, în Anatolia hitită, este cel sumerian, totuşi fiecare cultură l-a reelaborat în formă proprie şi originală. În această perspectivă, civilizaţiile care s-au succedat în aria mesopotamiană s-ar caracteriza printr-o identitate fundamentală şi prin unitate culturală, care ne-ar permite să tratăm în mod omogen sistemele lor religioase. Dacă apoi s-ar putea demonstra, cum se bănuieşte uneori, că limba sumeriană nu era o cultură diferită etnic de cea a akkadienilor, a babilonienilor şi a asirilor, ci mai curînd o limbă „specială" cu caracter religios, sau mai precis un limbaj ritual, această unitate ar fi şi mai justificată. Deosebirile ar fi atunci rodul timpului şi al adaptărilor cerute de modificarea exigenţelor. De aceea, în faţa unui complex religios omogen conservat în timp cu puţine variaţiuni, de altfel semnificative, s-ar afla transformările sistemelor politice, care au dominat teritoriul.

Sistemul economic pe care se baza existenţa populaţiilor mesopotamiene – creşterea animalelor, agricultura şi comerţul – a produs ca o necesitate o formă de confederaţie a satelor de la începuturi, care astfel au ajuns să graviteze în jurul unui centru, politic şi religios totodată, deasupra căruia domina o figură de „şef", ajungîndu-se destul de curînd, în cursul mileniului al III-lea, la modelul politic al monarhiei.

2. Cetatea-stat şi „distribuţia" zeilor

În Mesopotamia templele sînt atestate încă din calcolitic, iar la Uruk apare de-acum în forma tipică de terase în trepte, *ziguratul,* în vîrful căruia se înălţa templul propriu-zis[1]. Uruk, la sfîrşitul mileniului al IV-lea este un oraş structurat de ample dimensiuni, înzestrat cu numeroase complexe templiere, cum e cel numit Eanna (E-an-na, templul lui An), Templul cu coloane, în care se păstra arhiva cuprinzînd probabil cele mai vechi texte ale istoriei umane, Templul Roşu, *ziguratul* zeului An, în vîrful căruia se afla Templul Alb. Lăsînd la o parte dezbaterea privind originea şi prioritatea oraşului faţă de templu sau viceversa, în Mesopotamia, la un moment dat al istoriei, ţesătura urbană pare să se dezvolte în formă interactivă o dată cu edificarea structurilor templiere, producînd, pe lîngă ceea ce s-a numit „revoluţia urbană", un model extrem de original care printr-o fericită, deşi discutabilă, expresie a fost numit „oraş-templu". Templul, ca loc ce conferă un sens privind universul citadin, devine centrul în jurul căruia gravitează întreaga viaţă a oraşului, analog cu ceea ce se va putea identifica în cazul civilizaţiei Maya (cap. IX, 1, 3). Numit *é* în sumeriană şi *bit/bitûm* în akkadiană, el este în mod limpede „casa" zeilor, şi acesta este înţelesul termenului sumerian şi akkadian care desemnează noţiunea; această semnificaţie s-a extins poate la întregul complex urban, dacă în ebraică şi în aramaică se păstrează nume de cetăţi formate cu *bêth,* „casa, reşedinţa lui", urmat de numele unei divinităţi, ca Beth 'Anath, Bêth Ba'al, Bêth El, Bêth Šemeš, poate aluzie la o lectură în sens „sacral" a oraşului însuşi. Gestionarea vieţii religioase şi economice trecea astfel prin sanctuar, proprietar al terenurilor cultivabile, care se îngrijea de organizarea activităţilor productive, poate sub jurisdicţia unui „domn", *en,* probabil şef religios şi politic totodată. *En* era însă şi epitetul prin care se desemna fiinţa extraumană, domnul şi titularul timpului, păstrat în unele teonime, ca, de pildă, En-ki sau En-lil, respectiv „domnul pămînt" şi „domnul cer meteoric". E destul de improbabil ca aceste figuri să se fi înfăţişat, încă de la apariţia lor, ca divinităţi, dar în

[1] În afară de temple sînt cunoscute „casele de cult", care îndeplineau doar unele dintre funcţiile templului şi aveau un caracter privat.

mod cert de ele se leagă formarea noţiunii de zeu, atribuibilă cu aproximaţie începutului mileniului al III-lea. Cît timp domină concepţia lui *en*, pare să prevaleze o viziune sectorială asupra lumii, utilizabilă datorită repartiţiei pămînturilor. În faza aceasta fiinţa extraumană nu transcende nici măcar relativ omul, ci mai degrabă marchează distribuţia teritorială a comunităţilor omeneşti care pornind de la sat se organizează în formele oraşului. Acest lucru este deci semnul unui localism evident, ce pare depăşit în direcţia unei transcendenţe şi unui universalism relative, atunci cînd pe de o parte un *lugal*[2] „politic", „păstorul" căruia poporul îi era turmă, înlocuieşte sau poate mai precis vine să sprijine *en*-ul uman; şi atunci cînd pe de altă parte fiinţei extra-umane i se asociază noţiunea de *dingir*, „stea". *Dingir* ajunge să fie determinativul divinităţii şi începînd din acest moment va însoţi fiecare teonim, în timp ce *lugal* deschide calea către monarhie, care ulterior se va prezenta cu pretenţii universaliste, mai ales o dată cu Sargon I. Titlul de „Stăpîn al celor patru părţi ale lumii" e simptomatic pentru această orientare. Dezvoltarea civilizaţiei neolitice şi calcolitice mai întîi în sens urban şi, ulterior, în formele statului, care îşi va atinge cea mai deplină expresie o dată cu Hammurabi în mileniul al II-lea, scoate treptat-treptat fiinţele extra-umane transformate în divinităţi din localismul şi din sectorialitatea lor teritorială, le organizează în familii din ce în ce mai numeroase, care devin o replică transcendentă a modelului uman, reproducînd chiar şi structura politică a acestuia.

Regele şi nunta sacră. Lugal se configurează aşadar destul de repede ca un rege, dar regalitatea, în Mesopotamia, nu este, ca pretutindeni de altfel, autonomă faţă de sfera religioasă. Regele exercită un control asupra acesteia şi adesea încearcă să-şi aroge prerogative sacerdotale. Regalităţii însăşi i se atribuia o origine divină; înainte de potop, ea coborîse direct din cer, pentru prima oară în cetatea Eridu din Sumer iar după potop coborîse din nou din cer pentru prima oară la Kish. Această „transcendenţă celestă" a regalităţii îl desemnează pe rege (*lugal*) drept un vicar al divinităţii, căreia îi revine sarcina de a-i legitima rolul. Universul divin, replică a celui uman, exprima o putere supranaturală care era mai presus de fărîmiţarea politică a cetăţilor, în raport cu care el părea unitar şi care îşi avea propriul centru în cetatea sfîntă Nippur. Organizarea monarhică a lumii divine devenea garanţie a puterii exercitate de rege în diferite cetăţi încă înainte de unificarea politică a ţării. Totuşi, spre deosebire de Egipt (cap. III, 2), regele nu este un zeu, chiar dacă regalitatea rămînea de origine divină. Şi pînă cînd regalitatea nu devine ereditară, o dată cu introducerea principiului dinastic, *lugal* îşi păstrează calitatea atîta timp cît este soţ al zeiţei Inanna (Ištar în semitică), „Stăpîna cerului" (MITUL ZEIŢEI INANNA*).

[2] Literal „om mare", de pus în relaţie cu *big man* din literatura etno-antropologică.

Aşadar nunta cu zeiţa este cea care defineşte rolul regelui, la rîndul său ales de Inanna. Dar „căsătoria sacră"[3] nu comportă un statut divin pentru suveran şi nici nemurirea sa. Şi numai o dată cu apariţia regatului din Akkad se înregistrează pentru prima oară divinizarea declarată a regelui, poate sub influenţa modelului egiptean. Primul suveran divinizat este Naram-Sîn (2254-2218 î.C.), care alături de nume purta determinativul *dingir*. Înainte de acest suveran divinizarea pare să fi avut în vedere cîţiva regi „predinastici" din universul mitologic, ca Dumuzi (Tamuz în ebraică şi în aramaică), sau chiar ca Gilgameş. E destul de probabil ca ritul babilonian *akitu* să se tragă din Marea Sărbătoare a Anului Nou, în cursul căreia se recita *Enuma eliš*[4], ca semn al reînnoirii cosmice, şi se săvîrşea hierogamia; de asemenea, după un rit de purificare, regele era reintegrat în funcţiunile sale, adică era readus la faza sumeriană predinastică, deoarece în mod periodic favoarea divină în privinţa şefului trebuia repusă în discuţie şi reînnoită. Funcţia de delegare şi de mediere între oameni şi zei atribuită regelui află în această reînnoire periodică o garanţie a legitimităţii sale şi în acelaşi timp clarifică aşa-numita doctrină a substituirii, în baza căreia un om oarecare, uneori un animal, îi lua locul suveranului. Acest lucru se putea întîmpla numai atunci cînd viaţa suveranului sau cea a moştenitorului său (o dată cu adoptarea principiului dinastic) se afla în primejdie pe plan divinatoriu (DIVINAŢIE*) şi mai ales atunci cînd, datorită unui complex de conjuncţii, semnele cerului şi ale pămîntului intrau în coincidenţă cu funesta eclipsă, a cărei apariţie specialiştii în arta divinaţiei învăţaseră s-o calculeze dinainte.

MITUL ZEIŢEI INANNA

Inanna (în akkadiană Ištar), cea mai importantă divinitate feminină a *panteonului* mesopotamian, se află în centrul unei bogate mitologii care o pune în legătură cu păstorul Dumuzi (Tamuz, în forma ebraică şi aramaică). Nucleele purtătoare ale tradiţiei mitice se pot identifica în nunta cu Dumuzi şi în coborîrea în Infern a zeiţei. Căsătoria dintre păstor şi zeiţă, reprezentînd conflictul dintre agricultură şi păstorit, întrucît Inanna e disputată între plugarul Enkimdu şi păstorul Dumuzi, apare ca o soluţie de compromis între regimul agricol şi creşterea animalelor. Totuşi soţ al zeiţei devine Dumuzi, rege (*lugal*) al Badtibirei sau al Uruk-ului şi fiu al lui En-ki, iar nunta se vădeşte a fi confirmarea şi fundamentarea mitice ale instituţiei regalităţii, încă neconstituită în perspectivă dinastică dar hotărîtă şi legitimată prin bunăvoinţa divină.

[3] Căsătoria sacră sau hierogamia era celebrată la Uruk prin acuplarea dintre o preoteasă, care o personifica pe Inanna, şi rege, sau poate un sacerdot, reprezentîndu-l pe Dumuzi, soţul zeiţei.

[4] Literal „Pe cînd acolo sus...", mai cunoscut sub titlul de *Poemul Creaţiunii*.

Potrivit acestui mod de interpretare trebuie probabil să citim şi mitul care povesteşte coborîrea Inannei în Infern. De-acum căsătorită cu Dumuzi, zeiţa se hotărăşte să coboare în Infern, „tărîmul fără întoarcere", pentru a cunoaşte tainele surorii Ereşkigal, stăpîna lumii subpămîntene. Atunci cînd ajunge în faţa porţilor Hades-ului, împodobită cu însemnele sale divine, Neti, paznicul infernului (în babiloniană *kur*) nu îi poate îngădui să ajungă astfel gătită în faţa lui Ereşkigal, şi, în timp ce o lasă să treacă prin cele şapte porţi, o despoaie rînd pe rînd de toate podoabele, pînă cînd Inanna rămîne complet dezbrăcată şi în aceste condiţii e condusă în faţa surorii. Ereşkigal însă îşi revarsă mînia asupra Inannei şi, după ce o insultă şi o torturează, o aduce la starea de cadavru, aţintind asupra ei privirea morţii. Atîrnată de un cîrlig, Inanna e lăsată astfel să se usuce. Dispariţia Inannei provoacă o criză cosmică, aducînd sterilitatea în lume, criză asemănătoare celei provocate de grecoaica Demeter (MISTERIILE*) şi de hitita Telepinu.

Regulile Infernului nu îngăduie ca acolo să poată locui un om viu, pentru că cel ce a primit *me*-urile din lumea de dincolo nu se mai întoarce, dar la fel de indispensabil este ca Inanna, zeiţa fertilităţii, să se întoarcă pe pămînt. Soluţia este una de compromis: Inanna se va putea întoarce dacă cineva îi va lua locul în împărăţia morţii şi înlocuitorul care acceptă aceasta, chiar cu preţul „morţii prin delegaţie", este Dumuzi, aşa cum în mitologia greacă Alcesta îl înlocuieşte pe Admetos, printr-o inversare în genul protagoniştilor. Dar nici Dumuzi nu suportă, totuşi, o moarte definitivă; graţie intervenţiei surorii Geştinanna, care o convinge chiar pe Inanna, el locuieşte în Infern doar şase luni pe an, revenind pe pămînt în celelalte şase. Este evident modul cum povestirea amestecă ciclicitatea anotimpurilor pentru a se raporta la ciclul fertilităţii pămîntului. Oricum, motivul acesta al zeului care moare şi renaşte nu poate fi desprins de modelul regalităţii sumeriene, ciclică şi ea şi bazată pe favoarea divinităţii. Acest principiu care subordonează puterea regală voinţei divinităţii pare a se întrerupe atunci cînd Gilgameş, după ce l-a înfrînt pe monstrul Huwawa, respinge ofertele lui Ištar. Chiar dacă ne este transmis printr-o redactare tîrzie, refuzul lui Gilgameş trebuie pus, poate, în legătură cu introducerea principiului dinastic, care sustrage regalitatea capriciului divin.

3. Panteonul şi mitologia

Aşadar, zeii odată transferaţi de pe pămînt în cer, lumea divină e organizată într-un mod care să reflecte organizarea citadină, transcendînd-o şi depăşind fărîmiţarea cetăţilor-stat. Oraş sfînt, dar irelevant ca însemnătate politică, devine Nippur, centru ideal şi sediu al lui En-lil, zeu al cerului meteoric, la jumătate cale între pămînt şi cerul astral, fiu al lui An (Anu în akkadiană), zeu al cerului astral. Introducerea instituţiei monarhice a adus cu sine o organizare a lumii divine după tipicul monarhic, tot aşa cum adoptarea principiului dinastic a determinat introducerea unei linii de descendenţă în *panteon*.

Fără îndoială că sistematizarea şi organizarea universului zeilor e rodul activităţii sacerdotale, îndeosebi a şcolilor teologice din Nippur şi din Babilonia; o sistematizare care avea să se exprime cu deosebită relevanţă pe durata fazei akkadiene şi babiloniene. Numărul foarte mare de zei, care, potrivit cataloagelor întocmite de asirologi, depăşeşte cu mult două mii de unităţi, a fost organizat din această cauză pe liste şi grupuri, bazate pe legăturile de rudenie şi de afinitate, dar clasificaţi de asemenea numeric după sistemul mesopotamian sexagesimal. Totuşi listele divine nu sînt întotdeauna omogene între ele şi nici nu se pot suprapune, iar această lipsă de omogenitate reflectă un neîncetat proces de reelaborare, ceea ce produce şi forme de *sciziune* a unora dintre figurile divine în altele „minore", mai puţin complexe, sau forme de *asimilare*, care transformă numele unui anumit număr de divinităţi, la origine autonome şi personale, în însuşiri, aspecte şi epitete ale unei singure figuri divine. Este cazul „Tablei celor paisprezece Marduk", în care zei ca Nergal, stăpînul Infernului, Šamaš (Utu în sumeriană), zeu soare care îşi avea centrele de cult în cetatea sumeriană Larsa şi în cea akkadiană Sippar, En-lil, zeu al cerului meteoric, cu sediul în cetatea sfîntă Nippur, Ea (En-ki în sumeriană), stăpîn al pămîntului şi unele divinităţi ale cetăţii din Eridu etc., sînt prezentate drept însuşiri ale lui Marduk, divinitate ivită din *panteonul* babilonian şi legată de familia lui Hammurabi.

DIVINAŢIA

Divinaţia este o formă de rit (RIT*) care contribuie la sustragerea existenţei umane de sub imperiul întîmplării. În trecut, sistemele religioase au elaborat un set doctrinar în sprijinul divinaţiei, pentru a transforma în „semne" pline de semnificaţie evenimente naturale şi întîmplătoare, astfel încît să producă o „semnificaţie" a lumii. Cicero (*De divinatione* I 1), o definise ca „un presentiment şi o cunoaştere a viitorului" (lat. *divinare*: „a ghici", „a prevedea"). Sinonim cu divinaţia e termenul de origine greacă „mantica". Din punct de vedere etimologic provenind din indoeuropeanul *men*, aflat cu latinescul *mens*, „minte", într-o relaţie mai directă decît cu grecescul *mania*, „nebunie", *mantica* a contribuit la formarea terminologiei care defineşte practici divinatorii specifice: *cleromanţia*, adică „tragerea la sorţi", tragerea întîmplătoare a unuia dintre mai multe obiecte asemănătoare, ca beţigaşe de lemn, zaruri, plăcuţe sau fragmente de os; *lecanomanţia*, observarea mişcării unor picături de ulei pe suprafeţe plate; *chiromanţia*, observarea liniilor din palmă; *oniromanţia*, prezicerile obţinute cu ajutorul viselor; *ornitomanţia*, corespunzînd auspiciilor latine (cap. VII, 4), care scoate răspunsurile din observarea zborului păsărilor. La aceste procedee, într-o perioadă relativ recentă, s-a adăugat *cartomanţia*. Toate sînt practici cu caracter deductiv, care atribuie un sens unui hazard evident al evenimentului, înscris într-un univers ordonat. Printre acestea se numără şi observarea unor evenimente

prodigioase ori neaşteptate, a „monstruozităţilor" (*teratologia*), a viscerelor animalelor sacrificate (*hieroscopia* sau *estispicina*) şi a ficatului (*hepatoscopia*).

În civilizaţiile din spaţiul mediteranean practicile divinatorii aveau un caracer instituţional şi erau instrumente pentru „citirea" realităţii. În Grecia şi la Roma însă, divinaţia nu permitea prezicerea viitorului, ci era un mijloc de a orienta şi de a inscrie acţiunea umană în limitele realităţii, a cărei ordine era garantată de zei (cap. II, 4; VII, 4).

Alături de *mantica* deductivă se situează divinaţiunea „inspirată". Acolo unde aceasta apare instituţionalizată, îşi face apariţia instituţia de cult numită cu termenul latin de „oracol", adică *mantikè éntheos* a grecilor. Tipic pentru POLITEISM*, oracolul se configurează prin mijlocirea *persoanei*, divinitate, erou sau eventual defunct „care răspunde", uneori în lipsa unei întrebări explicite, consultantului, cel mai adesea printr-un mijlocitor; *locul* unde se pun întrebările şi unde sînt formulate apoi răspunsurile, în general un centru de cult; în sfîrşit, *răspunsul*, care adesea are caracterul unei profeţii sau al unei sentinţe, avînd o semnificaţie obscură.

Altă formă de divinaţie este astrologia, dezvoltată în Mesopotamia, unde mişcarea astrelor dezvăluia voinţa zeului, iradiind treptat pînă în Egipt, în China şi în India. Difuzată începînd din primele secole ale erei noastre în Occident, a cunoscut aici o perioadă de mare înflorire în timpul Imperiului roman. Totuşi, perioada Renaşterii a fost cea în care astrologia s-a afirmat şi a exercitat o asemenea influenţă încît a devenit un punct de orientare aproape de neînlocuit, în ciuda ostilităţii Bisericii. Ea se întemeiază pe principiul că omul, participînd la simpatia universală, este dominat şi orientat în existenţa sa de tendinţe astrale prezente şi active în momentul naşterii sale. Combătută de Roma, deoarece îl abătea pe individ de la responsabilitatea lui de supus civic, a fost mai tîrziu respinsă de creştinism la fel ca toate celelalte practici divinatorii.

Triadă cosmică şi triadă astrală. Alături de aceste forme de sistematizare se întîlneşte o organizare a zeilor în „triade", a căror natură pare a fi exclusiv mitologică, fără vreo legătură cu planul cultual, pentru că aceste divinităţi nu par a se bucura de un cult comun. În acelaşi timp nu este deloc vorba de o împărţire a puterilor, ci cel mult a unor funcţii sau poate, mai exact, de o distribuire a conferirii de sens funcţiilor. În perspectiva aceasta, în vîrful *panteonului* apare plasată aşa-numita „triadă cosmică", formată din An, En-lil şi En-ki. An este zeul cerului astral, reşedinţa sa este Uruk iar templul său este E-an-na, „casa lui An". Semnul cuneiform care îl desemnează şi care este echivalentul „cerului" e identic cu determinativul *dingir* (*ilu* în akkadiană, vezi *supra*), prin care e desemnată divinitatea. El are o soţie, An-tu, care este femininul lui An. Cu toate că se află în vîrful *panteonului*, An e o figură puţin activă atît în plan mitologic cît şi în acela al cultului, astfel încît ajunge să se configureze ca un *deus otiosus*. El se află la originea puterii regale şi este garantul autorităţii, întemeietorul dinastiei divine

şi tată al regelui, En-lil, în mîinile căruia rezidă exercitarea puterii regale însăşi. En-lil, în calitate de stăpîn al cerului meteoric, se află la jumătatea drumului dintre cerul astral, reşedinţă a lui An, şi pămînt, reşedinţă a oamenilor. Soţia lui este Nin-lil, femininul lui En-lil, reşedinţa ei era Nippur, cetatea sfîntă, iar templul său era Ekur, „casa muntelui". En-lil porunceşte şi pedepseşte şi de aceea este „Stăpînul destinelor", astfel că deţine „Tăbliţele destinelor", *me*[5]. Zeu sever, de la el emană hotărîrea de a-i pedepsi pe oameni cu potopul. Cît despre En-ki, reşedinţa principală a cultului său e străvechea cetate Eridu; el este flancat de cîteva figuri feminine, ca Dam-ki-an-na, „stăpîna" sau „soţia pămîntului şi a cerului", Mah, „preaînalta", sau Nin-ki, feminin al lui En-ki, „stăpîna ţinutului subpămîntean". Iar En-ki, într-adevăr, în sumeriană înseamnă „stăpînul pămîntului", înţeles ca subsol, în timp ce akkadianul *é* desemnează „casa apelor", care sînt apele dulci prezente în adîncul pămîntului şi care ies la suprafaţă pentru a-l fecunda şi pentru a potoli setea oamenilor şi animalelor. Asupra acestor ape, Apsu, el îşi exercită stăpînirea: En-ki l-a invins printr-o vrajă puternică pe Apsu, apele dulci subterane primordiale, care e monstruosul soţ al lui Tiamat, apele sărate primordiale şi ele, punînd stăpînire pe locuinţa lui (*Enuma eliš* I 57-71). Ca stăpîn al apelor dulci folosite în ceremoniile rituale, En-ki era celebrat ca protector al riturilor şi al sacerdoţilor. Potrivit altor tradiţii mitice, En-ki a avut un rol decisiv în formarea universului divin şi în sistematizarea cosmosului. Învăţat, şiret şi abil, En-ki stă alături de En-lil şi îl sfătuieşte în exercitarea puterii. Aceste trei figuri, An care din înaltul cerului astral garantează suveranitatea lui En-lil, care îşi exercită puterea asupra lumii din cerul meteoric, şi En-ki, stăpînul apelor dulci subterane dar şi stăpîn al cunoaşterii şi al tehnicilor, exprimă împreună realitatea cosmică şi metodele de a o controla; în acelaşi timp ei reproduc şi schema politică după care se guverna lumea mesopotamiană[6]. Treptat, o dată cu afirmarea fazei babiloniene, En-lil va suferi o alunecare în direcţia cerului astral, alături de An, şi va fi înlocuit de Marduk, pentru care totuşi regalitatea nu mai este un drept dinastic, ci o cucerire, rod al luptei împotriva lui Tiamat.

---

[5] Noţiune aparent abstractă, mai mult decît „destinul", *me* desemnează „soarta" sau „Necesitatea" din filozofia stoică; lumea mesopotamiană l-a personificat în figura marelui *Me*. Pentru a elibera lumea divină şi cea umană de sub imperiul hazardului lui *Me*, zeii intervin prin „decrete" ce „hotărăsc sorţii" fiecărei fiinţe; astfel, integrat în armonia cosmică, fiecare îşi duce la capăt propriul rol firesc. „Decretele", şi acestea denumite tot *me*, păstrează puterea marelui *Me*. Fiecare divinitate poseda propriii săi *me*, care le defineau spaţiile şi determinau raporturile dintre lumea umană şi cea divină. Zeii stabileau *me*-urile, pe care oamenii trebuiau să le înfăptuiască.

[6] În această construcţie teologică, An şi En-lil, pe de o parte, En-ki, pe de alta, amintesc cumva de funcţiile I şi a III-a ale ideologiei tripartite a indoeuropenilor (cap. IV, 3).

Altfel se prezintă a doua triadă sau „triada astrală", care în sistematizările teologice urmează celei cosmice. Ea este formată din zeul lună, Nanna-Su'en (akkadianul Sîn), din zeul soare Utu (akkadianul Šamaš) şi din zeiţa Inanna (akkadianul Ištar), reprezentată prin simbolul stelei şi identificată cu „steaua dimineţii", Venus. Nanna-Su'en, luna[7], este fiul lui En-lil şi al lui Nin-lil, şi principalul său centru de cult era Ur; soţia sa era Nin-gal, „Marea Stăpînă". Reprezentat prin secera lunii, el guverna ciclul menstrual şi fixa destinele; de aceea eclipsa de lună era interpretată ca o prevestire funestă, semn al mîniei zeului. Utu, soarele, este adesea considerat drept fiul lui Nanna-Su'en; el avea două principale centre de cult, la Larsa şi la Sippar; templul său era Ebabbar, „casa strălucitoare"; Aja, soţia sa, avea să fie treptat asimilată cu Ištar. Pentru sumerieni, ca şi Utu, era socotit un zeu al războiului; pentru akkadieni, la fel ca şi Šamaš, era îndeosebi lumina solară diurnă şi ziua înţeleasă ca spaţiu temporal; el putea să vadă toate cele, era în măsură să deosebească binele de rău şi deci era întruchiparea justiţiei şi a legii, care îi pedepsea pe cei vinovaţi. Inanna (MITUL ZEIŢEI INANNA*) este, poate, figura divină cel mai bine definită din panteonul mesopotamian, înzestrată cu o personalitate complexă şi autonomă. Cînd fiică a lui An, cînd a lui Nanna-Su'en, Stăpîna cerului, Stăpîna dimineţii, Stăpîna serii, Stăpîna oamenilor, Stăpîna bătăliei, numeroasele ei epitete ne pot duce cu gîndul la relatările despre minuni prin care se celebrau unele divinităţi ca, de pildă, egipteana Isis în perioada elenistică (cap. VIII, 2). Simultan divinitate războinică şi a vieţii sexuale, împreună cu Nanna-Su'en şi cu Utu ea ritmează şi guvernează existenţa umană în manifestările şi necesităţile sale concrete şi cotidiene.

Aceste două triade, aşadar, orientează şi exprimă formele universului înlăuntrul căruia se derulează existenţa populaţiilor mesopotamiene. Ele sînt din acest motiv divinităţile principale, care nu exclud totuşi alte figuri divine, legate de multe cetăţi şi de multe centre risipite în teritoriu. Dintre acestea se remarcă Nergal, în cetatea Kuthu, Stăpîn al Infernului, soţ al lui Ereškigal, sora Inannei şi, la rîndul ei, Stăpînă a Infernului. Alţi zei sînt Ninurta, zeu meşteşugar şi războinic, în care se regăseşte figura lui Ningirsu, zeu din Lagash, fiu, ca şi Ninurta, al lui En-lil; Nabû, „vestitorul", cu sediul în Ninive, redactorul şi scribul „Tablelor destinelor" deţinute de En-lil.

Apare în felul acesta un *panteon* organic şi funcţional, unde controlul asupra unui domeniu sau asupra unei forţe naturale nu e lăsat în stăpînirea unei singure figuri divine.

O dată cu faza babiloniană şi asiriană apar apoi şi divinităţi naţionale, ca Marduk, protagonistul epopeii *Enuma eliš*, care cucereşte regatul după ce l-a invins pe monstrul Tiamat, apele sărate primordiale, soţia lui Apsu,

[7] La masculin, aşa cum în mod frecvent au socotit-o multe populaţii (ZILELE SĂPTĂMÎNII*).

apele dulci primordiale, şi Assur (Aššur), zeu naţional asirian, care a dat numele poporului asirian şi teritoriului său.

Mitologie şi antropogonie. În jurul acestor divinităţi, de care se leagă figuri eroice, ca Gilgameš însuşi şi prietenul său Enkidu, sau colectivităţi mitice cu caracter demonic, cum ar fi acei Galla (akkadianul Gallu), sau unele figuri de spirite protectoare, ca Alad şi Lama, a înflorit o bogată mitologie, cu caracter în mare parte cosmogonic şi antropogonic, în care se află însă sorgintea şi fundamentul însuşi al exerciţiului puterii. Într-adevăr, în *Enuma eliš* originea universului pornind de la mădularele risipite ale lui Tiamat şi crearea omului, plăsmuit de En-ki la sfatul lui Marduk, sînt asociate cu cucerirea puterii de către acelaşi Marduk. În povestirile mitice apare totuşi o limitare a puterii zeilor, care pot fi înşelaţi, precum En-lil, jefuit de „Tabletele destinelor".

Se cunosc numeroase variante ale antropogoniei, de la cea sumeriană a mitului *Enki şi Ninmah*, la cea akkadiană prezentă atît în mitul lui Atrahasis cît şi în epopeea lui Gilgameš, la *Enuma eliš*, şi pînă la poemele *Babiloniaka*, redactate în greceşte de Berosos, sacerdot al lui Marduk în Babilonia, la începutul secolului al III-lea î.C. În varianta sumeriană *Enki şi Ninmah*, En-ki născoceşte crearea omului pentru a-i elibera pe zei de chinul de a munci, în timp ce în cea antic-babiloniană, *Atrahasis*, omul salvat de la potop, En-ki (Ea) îl creează pe om prin sacrificiul unui zeu, al cărui sînge contribuie la însufleţirea argilei frămîntată de zeiţa Nintu, din care se trage neamul omenesc. În *Enuma eliš*, unde domină figura lui Marduk, acestuia îi revine sarcina de a-l concepe pe om, dar tot En-ki este cel care îl plăsmuieşte. Crearea omului nu implică numai o limitare originară a lumii divine ci ea exprimă şi subliniază principiul supuşeniei omului însuşi, care este dorit de zei ca un înlocuitor al lor în activităţile productive şi este aşadar în „slujba" lor. Dar creşterea demografică a fiinţelor omeneşti, după o primă fază de obedienţă, favorizează revolta: oamenii îşi ridică glasul împotriva lui En-lil, refuzînd să mai muncească. E o revoltă care se repetă chiar de trei ori şi pe care zeii o înăbuşă prin epidemii, secetă şi foamete. Cînd însă oamenii se revoltă pentru a patra oară, En-lil decide să-i extermine pe toţi cu ajutorul potopului şi aceasta s-ar fi şi întîmplat dacă En-ki n-ar fi intervenit pentru a salva măcar pe unul împreună cu familia, pe Atrahasis. Dincolo de faptul că ar fi o prefigurare a „păcatului originar" biblic şi a pedepsirii acestuia, tradiţia pe care o transmite această „grevă" primordială exprimă în mod eficient ineluctabilitatea şi principiul supuşeniei omeneşti faţă de puterea regală reprezentată de curtea divină peste care domneşte En-lil, la rîndul său formă şi fundament ale regalităţii umane. Totuşi, puterea divină nu este numai coercitivă şi punitivă, căci chiar de la zei au primit oamenii toate elementele civilizaţiei. Potrivit unui mit tardiv, redactat în greceşte, oamenii ar fi fost totuşi scoşi din

starea de sălbăticie şi animalitate în care trăiau de către un soi de erou cultural (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*), Oannes, jumătate om şi jumătate peşte, care desprinde treptat-treptat fiinţele omeneşti din starea de natură pentru a le introduce în dimensiunea culturii.

Gilgameš. „Cel care vede totul pînă la marginile lumii", două treimi zeu şi o treime om, este, sub numele de Gilgameš, protagonistul unui lung poem, păstrat în mai multe variante, în care acest erou străbate lumea în lung şi-n lat în căutarea plantei nemuririi. Figură amintind de grecul Heracles (cap. V, 2), definit de epitetul sumerian *ur-sag* şi de cel akkadian *qarradu*, ce pare să exprime o noţiune analogă celei de „erou", Gilgameš nu prezintă totuşi trăsăturile tipice ale eroului cultural, dacă nu cumva o face prin recunoaşterea ineluctabilităţii morţii şi a distanţei ireductibile care îi desparte pe oameni de zei. El este figura suveranului (e într-adevăr rege al Uruk-ului), în măsură să se opună zeilor fără a fi nemuritor, dar este şi imaginea puterii încă netemperată care se exprimă în mod brutal. Din acest motiv zeii dau viaţă lui Enkidu, fiinţă sălbatică şi brutală, care se dezvăluie a fi un dublu al lui Gilgameš şi care, înainte de a-l înfrunta pe stăpînul Uruk-ului, trebuie să treacă printr-un proces de culturalizare sub forma unei iniţieri sexuale. Scos în felul acesta din sfera naturii – după acuplarea cu o tînără femeie nu mai e în stare să înţeleagă limbajul animalelor –, Enkidu îl înfruntă pe Gilgameš. Dar lupta arată că forţele ambilor sînt egale, drept care ei încheie o alianţă. Din momentul acesta încep isprăvile memorabile ale celor doi eroi, dintre care cea mai relevantă e uciderea monstrului Huwawa, care atrage asupra lui Gilgameš atenţiile zeiţei Ištar (MITUL ZEIŢEI INANNA*). După acest eveniment, povestirea intră într-o a doua fază, cînd regele Uruk-ului asistă la moartea lui Enkidu. Îndelungata căutare a lui Gilgameš, care ajunge pînă la bătrînul Utnapištim, scăpat din calea potopului şi ajuns nemuritor prin favoarea zeilor, nu obţine rezultatul sperat. Eroul, cu alte cuvinte, nu dobîndeşte nemurirea, care rămîne o taină a zeilor şi trebuie să se resemneze cu condiţia umană. Regele, vicar al zeilor pe pămînt, rămîne un muritor şi ca atare nu poate scăpa de destinul tuturor oamenilor. Epopeea lui Gilgameš, în care e totuşi prezent procesul separării omului de natură, este unul dintre miturile fundamentale despre ineluctabilitatea morţii şi în acelaşi timp despre limitele şi măsura regalităţii în lumea umană.

4. Cultul

Dacă omul a fost plăsmuit pentru a munci în locul zeilor şi pentru a-i sluji, practicile de cult traduceau în mod concret această funcţie. Aşadar prima îndatorire rituală era celebrarea cultului zilnic, la fel pentru toate divinităţile, care prevedea îmbrăcarea de dimineaţă a statuii zeului, recitarea de

rugăciuni şi cîntarea unor imnuri, pregătirea a două pînă la patru mese zilnice, după tradiţia cetăţii.

Sărbători, ceremonii, rituri, sacrificii. În afară de cultul zilnic, de-a lungul anului erau unele zile fixe, în cursul cărora erau prevăzute ceremonii rituale precise, ca purificarea, abluţiunile rituale sau procesiunea în onoarea lui Ištar de-a lungul „căii sacre". Sistemul cultual era apoi ritmat de un ciclu de sărbători anuale (SĂRBĂTOARE*) bazat pe schimbarea fazelor lunii. Fiecare lună şi fiecare zi îşi aveau o divinitate tutelară, căreia îi erau dedicate. Era o viziune şi o reprezentare ciclică a timpului, care era periodic reînnoit prin sărbătoarea Anului Nou (par. 2). Sărbătoarea, cu riturile sale de purificare, prin recitarea marelui poem naţional, producea o momentană dezistorificare a prezentului pentru a-l reînnoi şi a-l reîntemeia. În cursul acestei celebrări anuale regele însuşi, oglindă a divinităţii, era în mod provizoriu privat de însemnele sale şi era obligat de către sacerdot să-şi mărturisească în public păcatele, pentru a fi apoi reintegrat în rolul şi în funcţiunile sale. Ciclul sărbătorilor şi calendarul, sistemul ritual şi ceremonial, aşadar, permiteau exercitarea unui control asupra realităţii şi reînnoirea acesteia, ferind-o de pericolele haosului originar. Lumea umană era astfel readusă între graniţele ierarhice stabilite de zei, care fundamentau şi legitimau existenţa umană, necesarmente obligată să-i slujească pe zei şi prin urmare pe rege. Din această perspectivă sacrificiul nu putea fi decît hrana zeilor, de care se îngrijeau oamenii. Alte sacrificii puteau însă avea scopuri specifice, ca acelea destinate purificării, printre care se poate număra tipul „ţapului ispăşitor", sau cel al „comuniunii", unde comunitatea participa la ospăţ împreună cu zeul.

Specialiştii cultului. Un complex cultual atît de bine pus la punct nu putea să nu prevadă prezenţa unui personal specializat, a cărui structură ierarhică rămîne încă de descifrat. În faza sumeriană, în vîrful piramidei sacerdotale se afla *en*-ul uman, asumat rînd pe rînd de akkadieni, babilonieni şi asirieni cu forme şi denumiri proprii. Sub acesta se situa o serie întreagă de specialişti ale căror funcţiuni şi articulaţii, diferite în fiecare cetate, s-au transformat şi s-au extins în decursul timpului. Ei acţionau în relaţie cu activităţile templului, pentru care existau ataşaţii cultului, conduşi de „sacerdotul suprem", purtînd denumiri diferite în diversele cetăţi. Subordonat acestui specialist era *sanga* (akkadianul *šangûm*), termen care începînd din mileniul al II-lea devine dominant şi căruia i se asociază o ierarhie în vîrful căreia era pus „marele *šangûm*".

În această articulare a specializărilor, care prevedea şi forme de sacerdoţiu feminin, un rol decisiv le revenea celor ataşaţi DIVINAŢIEI*, care în epoca neo-asiriană par a fi pierdut conotaţiile sacerdotale pentru a se transforma în simpli tehnicieni, capabili să „citească" semnele din natură care dezvăluie

voinţa şi planurile tainice ale zeilor. Ca instrument care orienta acţiunea umană înlăuntrul ordinii fixate de zei, divinaţia mesopotamiană condiţiona şi legitima de asemeni regalitatea, pe care, de pildă, o eclipsă de lună o putea pune în primejdie; de aici necesitatea de a o prevedea prin practica divinatorie pentru a recurge la un eventual înlocuitor al regelui. Regele, „ales" de Inanna (MITUL ZEIŢEI INANNA*), avea de aceea alături pe *barû*, prezicători prin excelenţă, cu competenţe mai întîi limitate la prevestire dar cu timpul extinse la toate formele de mantică deductivă, al căror centru de acţiune era palatul; ei aveau sarcina de a descifra şi de a interpreta mesajul transmis indirect de către zei prin mijocirea unor semne. Divinaţia indusă sau inspirată era controlată de *šî`ilu*[8], cărora, în calitate de mediatori, zeii le comunicau în mod direct voinţa lor; astrologia, în schimb, intra în competenţa *tupšanu*-ului, scribul.

Activitatea acestor specialişti a creat o adevărată doctrină şi teorie divinatorie, cu un lexic specific, cu metode şi linii generale de orientare, un cod de interpretare, dezvoltat în paralel cu evoluţia scrierii, o clasificare sistematică şi o cazuistică aspirînd să prevadă toate evenimentele posibile şi care avea să stea la originea unei *teorii a posibilului*. În epoca akkadiană era deja catalogată o literatură divinatorie care a lăsat o cantitate enormă de documente şi care a inspirat întreaga tradiţie mantică ulterioară pînă la perioada elenistico-romană, cînd prezicătorii prin excelenţă erau „caldeii" (cap.VIII, 2). Fără a cunoaşte un sistem oracular ca acela grecesc (cap. V, 4), dar bazată pe observarea directă a unor fenomene naturale, de la poziţia aştrilor (*astrologia*), la anatomia animală (*haruspicina* şi *hepatoscopia*), de la *teratomanţie* la *lecanomanţie*, practica divinatorie din Mesopotamia este un fel de descifrare a unei „scrieri a lumii" ce trasează coordonatele înlăuntrul cărora trebuie să rămînă omul şi ai căror artizani sînt zeii, un cod de lectură care pune în lumină limitele îngăduite umanităţii. Totuşi, schimbînd total perspectiva, mantica în Mesopotamia se dezvăluie a fi un instrument pentru descrierea şi ordonarea universului şi pentru fixarea spaţiilor de acţiune ale omului.

5. La hotarele Mesopotamiei

Este evident că aria mesopotamiană nu poate fi imaginată ca un univers închis. Mai ales în trei direcţii şi-a găsit civilizaţia mesopotamiană interlocutori, care par să fi avut un rol de mediere în raporturile ei cu alte mari religii ale lumii antice.

La răsărit, în partea sud-occidentală a platoului iranian, se aşezase cultura elamită, care a lăsat urme în Mesopotamia calcolitică. Mare civilizaţie

[8] Nu puţini *šî`ilu* trebuie să fi fost femei.

urbană, Elam-ul a creat a doua scriere a umanității (proto-elamica) și este des amintită în textele mesopotamiene și drept cauză a prăbușirii celei de a treia dinastii din Ur, la sfîrșitul mileniului al III-lea î.C. Este imposibil să se reconstituie complexul religios al acestei civilizații, din care se cunosc numele a 35 de divinități, dintre care unele, în perioada babiloniană, fuseseră identificate cu divinități din *panteonul* Babiloniei. E posibil ca chiar Elam-ul să fi fost unul din polii de mediere între cultura mesopotamiană și civilizația iraniană care i-a urmat.

Siria și Palestina. Fără îndoială că mai documentată e realitatea religioasă din aria siriano-palestiniană, la vest de Mesopotamia, epicentru al unui proces de difuziune dar și punct de întîlnire a unor influențe culturale provenind din Anatolia, din bazinul mesopotamian, ca și din Egipt. Istoria acestei regiuni e documentată din mileniul al III-lea î.C. și pînă către epoca elenistică. După o fază în care regiunea pare ocupată de culturi seminomade atașate păstoritului și de culturi sedentare agricole, încep să se dezvolte concentrări urbane care vor duce la crearea unor mari centre ca Ebla, Ugarit (Ras Šamra), Mari etc. Ebla este așezarea cea mai semnificativă dintr-un complex religios citadin în Siria mileniului al III-lea î.C. Ceea ce reiese din arhivele cetății este un politeism fără îndoială legat de instituția regalității, unde zeul principal al *panteonului*, Kura, poartă epitetul de „zeu al regelui". Este vorba poate de o influență mesopotamiană, fapt ce pare a fi confirmat de prezența lui Sipiš, divinitate solară locală care amintește de corespondentul sumerian Utu, și a lui Aštar (akkadiană Ištar, sumeriană Inanna).

Mai interesantă pentru dezvoltarea istorică și pentru rolul asumat în ceea ce privește istoria Mediteranei este însă antica Ugarit (Ras Šamra), ajunsă la înflorire pe la jumătatea mileniului al II-lea î.C., situată pe coasta siriană, în dreptul insulei Cipru. Extrem de bogata documentație scoasă la iveală din arhivele palatului ilustrează ceremonii rituale, prezența unor grupuri, poate analoge dansurilor orgiastice grecești, un panteon organic și structurat, dominat de figurile lui El, zeu creator, și Ba'al, divinitate războinică care după o serie de fapte eroice și de lupte obține regalitatea asupra lumii. Dacă Ba'al pare să-l reproducă, prin multe dintre laturile sale, pe babilonianul Marduk, El pare să concentreze asupra sa însușirile sumerienilor An și En-lil, ca întruchipare a puterii și autorității; dar, ca zeu creator și ca expresie a cunoașterii supreme, el evocă de asemenea funcțiile lui En-ki. Prin această sinteză de funcții El se dezvăluie totuși ca o creație tipică și originală a civilizației din Ugarit, și în ceea ce îl privește a contribuit, și nu puțin, la configurarea dumnezeului vechiului Israel, căruia, după unele inscripții ebraice descoperite pe muntele Sinai, i se asocia ca soție Athirat, tocmai soția lui El din mitologia ugaritică. Prezența lui Ba'al alături de el dezvăluie însă faptul că *panteonul* nu avea o figură dominantă, căreia toate celelalte

să-i fie din punct de vedere ierarhic supuse. În sfîrşit, Ba'al este cel care prezintă mitologia cea mai bogată. Figură de zeu meteoric, prin multe dintre laturile sale raportabil la sumerianul En-lil, dar şi la hititul zeu al furtunii sau la hurritul Tešup, sau chiar la grecul Zeus sau la romanul Jupiter, ori de-a dreptul la germanicul Thórr, Ba'al săvîrşeşte două fapte decisive pentru ordinea cosmică atunci cînd îi provoacă la luptă pe Yam şi pe Mot. Confruntarea cu Yam (Mare) se arată a fi o luptă pentru putere, la capătul căreia Ba'al îşi asumă regalitatea şi Yam este instalat în funcţia sa de element indispensabil vieţii şi armoniei cosmice. Conflictul cu Mot, care trebuie înţeles drept Moarte, are implicaţii mai complexe, pentru că Ba'al iese înfrînt din duel, înghiţit de gîtlejul lui Mot, care ulterior este însă nimicit de zeiţa Anat, coborîtă în Infern în căutarea lui Ba'al. Acesta din urmă, înmormîntat de Anat cu onorurile cuvenite, învie la sfîrşit, făcînd astfel să reînflorească natura, care în timpul şederii lui în Lumea de Dincolo îşi încetase propriul ciclu productiv. Mit al întemeierii ritmului anotimpurilor, de pus în relaţie cu mitul hitit al lui Telepinu şi cu cel grecesc al lui Demeter (MISTERIILE*), evenimentul care îl contrapune pe Ba'al lui Mot, prezintă astfel implicit şi realitatea morţii, integrată însă într-un sistem ordonat; în ultimă analiză este un mit cosmogonic şi cosmologic, prin intermediul căruia se stabilesc funcţiile, spaţiile şi timpurile universului în care e aşezat omul. Prin multe aspecte este asemănător şi poate de-a dreptul influenţat de evenimentul mitic care în Egipt îl contrapune pe Osiris lui Seth, din care se şi trage, aducînd reînnoirea ordinii cosmice, fundamentul succesiunii dinastice (OSIRIS, HORUS ŞI DESTINUL FARAONULUI*).

Ba'al este „stăpînul" şi acesta (*ba'al*) va fi titlul diverselor divinităţi locale ale cetăţilor feniciene aşezate pe ţărmul Mediteranei. Numit şi *'adon* în feniciană, care înseamnă tocmai „stăpîn", din care va deriva figura mitică a lui Adon, afirmată mai ales în epoca elenistică, identitatea sa varia de la cetate la cetate: de pildă, aşa cum Ugarit avea un Ba'al al său local, Ešmun era Ba'al al cetăţii Sidon, cetatea Tir îl avea pe Melqart, mai apoi identificat cu Heracles şi răspîndit în întregul bazin mediteranean, pînă în peninsula iberică; în Byblos existau chiar mai mulţi. Alături de aceşti *ba'alim* exista şi o *ba'alat*, „stăpînă", confundată de cele mai multe ori cu Astarte, care preluase multe din funcţiile sumerienei Inanna şi ale akkadienei Ištar. În decursul timpului *ba'alat* din Byblos, ca rezultat al influenţei egiptene, va tinde să fie identificată mai întîi cu Hator iar mai apoi cu Isis. Expansiunea fenicienilor către apus şi afirmarea puterii cartagineze precum şi confruntarea acesteia cu Roma au dus la reinterpretări ale *panteonului* feniciano-punic, aceasta şi ca efect al fenomenului tipic de *interpretatio graeca et romana*, uneori bazat pe elemente superficiale, care au făcut ca un număr de divinităţi feniciene să fie citite ca figuri greceşti sau romane (cf. cap. VI, 2). Probabil că unul din roadele acestui proces de interpretare este şi *Istoria feniciană*

scrisă în greceşte de Filon din Byblos în secolul al II-lea d.C.[9], care afirmă că transmite o tradiţie culeasă de un sacerdot fenician cu numele de Sanchuniaton, care trăise în perioada războiului Troiei. Un obicei ritual tipic al religiei feniciene din apus, mai ales cartagineză, care prevedea arderea cadavrelor de copii într-un sanctuar sub cerul liber, cunoscut sub numele de *tofet*, a fost probabil exagerat de propaganda romană anti-cartagineză, care a adoptat, în cazul acesta ca şi în altele, o atitudine caracteristică lumii greceşti şi romane în privinţa popoarelor barbare (cap. VI, 2).

Anatolia. Către miazănoapte civilizaţia mesopotamiană se întîlneşte cu cultura indoeuropeană (cap. IV, 1, 3), care în cursul mileniului al II-lea î.C. creează în Anatolia un mare regat, despre care nu se ştia mare lucru pînă la începutul secolului XX. Înainte de afirmarea statului hitit, între secolele al XVI-lea şi al XIII-lea î.C., regiunea anatoliană trebuie să fi resimţit influenţa asiriană, datorită prezenţei unor aşezări şi a unor pieţe comerciale, care au lăsat numeroase documente în cuneiforme paleo-asiriene. Atunci cînd hitiţii îşi fac apariţia în Anatolia, la începutul mileniului al II-lea, ei găsesc aici un context etnic deja stabilizat, peste care se suprapun, fără a-l dezintegra, dar asimilîndu-i caracteristicile şi tradiţiile şi folosindu-i limbile. Aşadar, patrimoniul religios hitit s-a format prin asimilarea diverselor componente etno-culturale, ale căror urme evidente au rămas în *panteon* şi în cult, mergînd, de pildă, pînă la folosirea limbii populaţiei hati în ritualurile destinate să celebreze divinităţi hatice. În această panoramă pestriţă, e de neconceput orice tentativă de a identifica produsul „autentic" indoeuropean al religiei hitite, care se dezvăluie astfel a fi rodul unui masiv proces de transculturaţie, foarte dinamic, în care trebuie să conviețuiască în acelaşi *panteon* divinităţi realmente hitite, hatice, luviene, hurrite, dar şi mesopotamiene. Religia hitită este aşadar rodul unei sinteze şi a unei asimilări, ceea ce constituie produsul ei original şi care s-a format treptat prin adoptarea divinităţilor popoarelor cu care hitiţii intrau în contact, după un model care va reveni în *evocatio* romana (cap. VII, 1).

Înainte de secolul al XIII-lea î.C. nu se cunoaşte nici o tentativă de sistematizare a *panteonului*, din care transpare totuşi o legătură strînsă între aspectul său ierarhic şi ideologia regalităţii ce caracterizează statul hitit. Regele, invocat ca „soare", este într-adevăr asociat divinităţii solare, ce pare să domine lumea divină. Aceasta prezintă o serie complexă de tipologii, legate de fenomene naturale dar şi cu funcţii umane: un „zeu furtună", titular al ploii, atît binefăcătoare cît şi distructive; un „zeu soare", luminos, garant al justiţiei; un „zeu lună", care guvernează jurămintele; o zeiţă, cu multiple însuşiri,

[9] Ajunsă la noi datorită lui Eusebiu din Cesarea, autor creştin din secolul al IV-lea d.C.

înrudită cu akkadiana Ištar, titulară a sferei sexuale; o zeiţă, cel mai adesea numită Hepat, soţia „zeului furtună"; un zeu al războiului.

Din a doua jumătate a secolului al XV-lea î.C. religia suportă un puternic fenomen de adaptare la unele modele hurite, probabil rod al evoluţiei raporturilor politice cu vecinii huriţi, care contribuiseră la formarea regatului Mitani. Rezultatul mai amplu al procesului de asimilare şi de reorganizare a *panteonului* e reprezentat de marele monument rupestru de la Yazilikaya[10], la mică distanţă de Hattuša, unde sînt înfăţişate două mari procesiuni de divinităţi, masculine la stînga şi feminine la dreapta, fiecare identificată printr-un cartuş cu numele său în hieroglife şi în hurrită. Această mare sinteză oferită de monumentele de la Yazilikaya sfîrşeşte prin a preamări rolul regelui, care apare în urma procesiunii feminine, dar care are şi o altă reprezentare, într-o încăpere adiacentă primului monument, unde el este înfăţişat în momentul cînd îl îmbrăţişează pe zeul Šarruma, în faţa unei suite de doisprezece zei.

Caracterul compozit al religiei hitite poate fi constatat şi din tradiţia mitologică fragmentară. Se resimte probabil influenţa mesopotamiană (MITUL ZEIŢEI INANNA*) în povestea lui Telepinu, zeu al furtunii şi al vegetaţiei care părăseşte mînios pămîntul, declanşînd astfel o criză cosmică, similară celei produse o dată cu moartea sumerienei Inanna sau a ugariteanului Ba'al, dar asemănătoare şi celei provocate de grecoaica Demeter. Acest mit pare a avea în comun cu celelalte tradiţii, mesopotamiană, ugaritică şi greacă, înfiinţarea ciclului anotimpurilor; dar îndeosebi cu aceea ugaritică şi greacă are în comun instituirea unui rit, care în cazul mitului lui Telepinu pare circumscris la ceremoniile destinate să-i înblînzească pe zei pentru a reconstitui ordinea cosmică, în timp ce, alături de soluţia cosmologică, povestirea ugaritică introduce instituirea cultului morţilor iar cea greacă, la rîndul ei, perspectiva escatologică pentru cei ce participă la MISTERII*, instituite de Demeter. Înrudit prin structură şi prin valenţa cosmologică pare totuşi mitul egiptean al lui Osiris, care se rezolvă însă prin introducerea unei perspective dinastice (OSIRIS, HORUS ŞI DESTINUL FARAONULUI*).

Un alt mit narează lupta zeului furtună împotriva balaurului Illuyanka, care înseamnă chiar „balaur, şarpe", paznic al apelor subterane, recitat în cursul sărbătorii de primăvară *purulli*, poate o Mare Sărbătoare a Anului Nou, ca *Enuma eliš* babilonian. Dacă această povestire prezintă analogii cu aceea care în tradiţia babiloniană îi pune faţă-n faţă pe Marduk şi Tiamat, nu poate fi lăsată deoparte nici analogia cu episodul lui Ba'al care luptă împotriva lui Yam şi apoi împotriva lui Mot. Şi, dacă Ba'al îşi găseşte un aliat în Anat, zeul furtună hitit şi-l găseşte în fiica Inara, sau, după o altă

[10] Monumentul este probabil atribuibil secolului al XIII-lea î.C.

variantă, în fiul avut de la o femeie muritoare. Este motivul tipic al confruntării cu balaurul, care însă are rezolvări diferite în contextele din care e preluat, ca în Egipt, unde Osiris este înfrînt de Seth, identificat de greci cu Tifon, ultimul dintre monstruoşii fii ai Gaiei, cu care se luptă Zeus, ajutat de Heracles şi de Hermes. Dacă apoi, trecînd prin Iranul prezoroastrian, comparaţia poate fi extinsă la India vedică, unde zeul Indra poartă epitetul de *vṛtrahan*, omorîtorul balaurului Vṛtra, „cel care astupă" (cap. IV, 2; XV), şi dacă în toate cazurile motivul luptei cu balaurul are consecinţe cosmice, niciodată nu se poate totuşi vorbi despre o dependenţă mecanică a acestor tradiţii de o anume origine. De altminteri, soluţiile în cadrul diferitelor contexte prezintă rezolvări care nu se suprapun una alteia: ordinea cosmică şi controlul apelor în mitul hitit; iarăşi ordinea cosmică şi caracterul locuibil al pămîntului în povestirea indiană; tot ordinea cosmică dar şi cucerirea regalităţii în mitul babilonian; ordinea cosmică, legată însă de necesarul raport ritualizat cu lumea morţilor, în episodul lui Ba'al; succesiunea dinastică în cazul egipteanului Osiris; în sfîrşit, o ordine cosmică temperată şi controlată de o regalitate a lui Zeus „limitată" de alţi zei şi mărginită în inactualitatea timpului MITULUI* de către greci.

În contact cu toate popoarele de la Mediterana, inclusiv Egiptul cu care va trebui să se confrunte în bătălia de la Qadeš, pe Oronte, în 1296 î.C., hitiţii, avînd un imperiu ce se întindea de la Mediterana pînă la Eufrat şi de la Marea Neagră pînă în Siria, se arată a fi un punct de convergenţă şi în acelaşi timp de iradiere a unor modele culturale.

Bibliografie

LUCRĂRI GENERALE

BITTEL K., 1970, *Hattusha, Capital of The Hittites*, New York.

BOTTÉRO J., 1952, *La religion babylonienne*, Paris.

CAGNI L., 1969, *L'epopea di Erra*, Roma.

CAGNI L. (ed.), 1987, *Ebla 1975–1985*, Napoli.

CAGNI L., 1994, *La religione della Mesopotamia*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religoni*, Le religioni artichc, Roma-Bari, pp. 115–176.

CAGNI L.–GIOVINAZZO G.–GRAZIANI S., 1989–1991, *Storia del Vicino Oriente Preislamico*, 3 vol., Napoli.

CASTELLINO G.R., 1967, *Mitologia sumerico-accadica*, Torino.

DOLCE R.–ZACCAGNINI C., 1989, *Il pane del re*, Bologna.

GARBINI G., 1980, *I Fenici. Storia e religione*, Napoli.

GIBSON J.C.L., 1978, *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh.

GURNEY O.R., 1990⁴, *The Hittites*, London.

HAAS V., 1970, *Der Kult von Nerik*, Roma.

HOFFNER H.A., 1990, *Hitite Myths*, Atlanta.

IMPARATI F., 1964, *Le leggi Ittite*, Roma.
LAROCHE E., 1971, *Catalogue des Textes Hittites*, Paris.
LEBRUN R., 1980, *Hymnes et prières hittites*, Louvain-la-Neuve.
LEBRUN R., 1992, *Religiosità e sacro nell'Anatolia antica e nei culti d'Asia minore*, în J. Ries (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milano, pp. 31–47.
LIVERANI M., 1986, *L'origine delle città*, Roma.
LIVERANI M., 1988, *Antico oriente: storia, società, economia*, Roma-Bari.
MARGUERON J.-CL., 1980, *Le Moyen Eupharate*, Leiden.
MASSON E., 1981, *Le panthèon de Yazilikaya*, Paris.
MOSCATI S., 1958, *Le antiche civiltà semitiche*, Bari (Milano 1961).
OTTEN H., 1958, *Hethitische Totenrituale*, Berlin.
PECCHIOLI DADDI F.–POLVANI A.M., 1990, *La mitologia itita*, Brescia.
PECCHIOLI DADDI F.–POLVANI A.M., 1994, *Le religioni anatoliche*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, vol. cit., pp. 177–217.
PRITCHARD J.B. (ed.), 1969³, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton, N.J.
RIBICHINI S., 1992, *Credenze e vita religiosa presso i Fenici e i Cartaginesi*, în J. Ries (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milano, pp. 169–190.
RIBICHINI S.–XELLA P., 1994, *La religione fenicia e punica in Italia*, Roma.
ROBERTS J.J. M., 1972, *The Earliest Semitic Pantheon*, Baltimore.
SODEN W. VON, 1965 sq., *Akkadischen Handvörterbuch*, Wiesbaden.
TEIXIDOR J., 1977, *The Pagan God*, Princeton.
WAETZOLD H.–HAUPTMANN H. (ed.), 1988, *Wirtschaft und Gesellschft von Ebla*, Heidelberg.
WIESEMAN D.J. (ed.), 1973, *Peoples of Old Testament Times*, Oxford.
XELLA P., 1981, *I testi rituali di Ugarit*, Roma.
XELLA P., 1982, *Gli antenati di Dio. Divinità e miti della tradizione di Canaan*, Verona.
XELLA P., 1994, *Le religioni della Siria e della Palestina*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, vol. cit., pp. 219–262.

STUDII

BOTÉRO J., 1974, in Vernant J.-P. (ed.), *Divination et rationalité*, Paris.
FALKENTEIN A., 1954, „La cité-temple sumérienne", în *Cahiers d'histoire mondiale*, 1, pp. 784–814.
FLEMING D.E., 1992, *The Installation of Baal's High Priestess at Emar*, Atlanta.
MASSON E., 1989, *Les douze dieux de l'immortalité*, Paris.
PETTINATO G., 1992, *La saga di Gilgamesh*, Milano.
PETTINATO G. (ş. a.), 1992, *Il rituale per la successione al trono a Ebla*, Roma.
RIBICHINI S., 1981, *Adonis. Aspetti orientali di un mito greco*, Roma.
RIBICHINI S., 1985, *Poenus Advena. Gli dei fenici e l'interpretazione classica*, Roma.
SAMONÀ G.A., 1991, *Il sole la terra il serpente*, Roma.
XELLA P. (ed.), 1987, *Archeologia dell'Inferno*, Verona.

3

Egiptul

1. Scurtă prezentare istorică

Descifrarea scrierii egiptene a fost opera lui Jean François Champollion, care în 1822 a reuşit să citească stela trilingvă descoperită în 1799 la Rosetta, în Delta Nilului, scrisă în hieroglifică, în demotică şi în greacă. Pînă la data aceea anticul Egipt rămăsese învăluit în misterul unei limbi impenetrabile şi fascinante, al unor monumente impunătoare şi neliniştitoare ca sfinxul şi piramidele. Singurele însemnări disponibile proveneau din cartea a II-a a *Istoriilor* lui Herodot, din *de Iside et Osiride* a lui Plutarh, din fragmentele din opera lui Maneton[1]. Graţie descifrării scrierii şi înaintării săpăturilor arheologice, istoria Egiptului s-a dezvăluit a fi paralelă celei a Mesopotamiei, drept care a fost inevitabilă compararea celor două parcursuri istorice ale acestor două civilizaţii. E destul de probabil că schimburile culturale între cele două ţări vor fi început în cursul neoliticului şi al perioadei cunoscută ca Predinastică, dar mai ales o dată cu perioada Dinastică veche, cînd Egiptul este unificat şi se afirmă primele dinastii, se intensifică şi contactele cu Mesopotamia meridională şi cu Palestina. Aceasta nu înseamnă că Egiptul şi-ar fi elaborat o cultură de import. Dimpotrivă, trebuie să recunoaştem pentru ţara celor Două Ţinuturi, cum s-a numit întotdeauna, producerea unei civilizaţii originale şi autonome, care a ştiut să asimileze şi să reelaboreze aporturile celorlalte culturi, după cum la rîndul său a exportat propriile creaţii.

Epoca neolitică se caracterizează prin prezenţa satelor, care au lăsat morminte ovale cu cadavre depuse în poziţie ghemuită. Distribuite între Delta şi Valea Nilului, cu o concentraţie mai mare în aceasta din urmă, satele apar omogene din punct de vedere cultural. Nu se poate spune nimic despre cultele practicate în Predinastic, decît că poate era venerată „vaca". Tradiţia şi documentele lasă să se creadă că pînă la dinastia I ţara ar fi fost divizată în două regate, unul care ocupa Egiptul de Jos şi celălalt care stăpînea

[1] Un autor din Egiptul elenistic care îşi propunea să facă cunoscută grecilor civilizaţia ţării sale.

Egiptul de Sus. După primele două dinastii, care caracterizează perioada timită, de la This, oraş situat lîngă Abidos, în Egiptul de Sus, şi care constituie un cadru istoric oarecum omogen (cca. 3150-2700 î.C.), o dată cu a III-a dinastie începe istoria Regatului Vechi (cca. 2700-2200 î.C.), terminată o dată cu dinastia a VI-a. Aceasta este perioada marilor piramide, a artelor plastice şi a statuilor, în care Egiptul îşi măreşte şi îşi extinde puterea. În faza aceasta se consolidează caracterul divin al puterii regelui, care îşi arogă titlul de „Horus de Aur" şi uneori pe acela de „fiu al lui Ra"; domină teologia de la Heliopolis (par. 3), care aşază în vîrful lumii divine soarele, Ra; este codificată o perspectivă escatologică (LUMEA DE DINCOLO ŞI CULTUL MORŢILOR*), circumscrisă la suverani.

LUMEA DE DINCOLO ŞI CULTUL MORŢILOR

Concepţiile funerare ale Egiptului se află în strînsă conexiune cu ideologia regală. Ele sînt adunate în trei grupări de texte: *Textele piramidelor*, sculptate în hieroglifică pe pereţii piramidelor de la Saqqara şi ai unor morminte ale consoartelor regale, care conturează ideea de Lume de Dincolo concepută în Regatul Vechi; *Textele sarcofagelor*, unele datînd chiar din dinastia a VI-a, trasate cu pana în forme hieroglifice cursive pe pereţii cutiilor funerare, care sînt expresia unor exigenţe noi manifestate o dată cu Regatul Mijlociu, totuşi continuînd tradiţia din *Textele piramidelor*; *Cartea morţilor*, care în Noul Regat concentrează ideologia funerară moştenită de la perioadele precedente în suluri de papirus, puse în mormînt pentru a-l călăuzi pe defunct în lumea de dincolo.

Lumea de Dincolo era un teritoriu paralel, chiar dacă superior, faţă de lumea omenească. Faraonul domina asupra ambelor şi era mediator între ele (par. 2). Moartea lui era o trecere dintr-un univers în altul, cu ideea explicită a supravieţuirii după moarte, bazată pe menţinerea celor cinci elemente indispensabile existenţei (par. 3). În Regatul Vechi supravieţuirea în Lumea de Dincolo era rezervată regelui, în virtutea identificării sale cu Osiris (OSIRIS, HORUS ŞI DESTINUL FARAONULUI*). Fiul, în calitate de Horus, trebuie, prin urmare, să se îngrijească de tatăl său defunct şi să-i asigure toate cele necesare traiului. Existenţa aceasta neîntreruptă a defunctului e însă posibilă numai dacă trupul se menţine integru: de aici practica mumificării. Trupul de fapt este suportul material al lui *ka* (par. 3), supus aşadar deteriorării; s-a recurs astfel la înlocuitori ai corpului omenesc, efigii ale mortului aşezate în galeria subterană a mormîntului. Monumentele funerare tipice ale acestei perioade sînt piramidele, menite să primească trupul regelui. Forma cea mai veche era în trepte, ca aceea a lui Zoser la Saqqara; treptat, ele au ajuns să aibă aspectul tipic cu feţe plane. Alături de ele se ridica un adevărat complex cultual, destinat celebrărilor funerare. În perioada timită, imediat înainte de Regatul Vechi, mormîntul era constituit în cele mai multe cazuri din *mastaba*, termen arab care înseamnă „grămadă", pentru că mormintele erau acoperite cu o suprastructură de forma unei grămezi de pietre.

O dată cu Regatul de Mijloc, după cum documentează *Textele sarcofagelor*, asistăm la o extindere a destinului ultramundan şi la alte grupuri sociale. Osiris nu mai e doar regele defunct, ci orice mort e Osiris. Aceasta este perioada în care se afirmă principiul admiterii defunctului în Lumea de Dincolo. Omului de rînd nu i se recunoştea acelaşi drept cu al regelui de a şedea alături de Ra în calitate de Osiris, el trebuie în schimb să demonstreze că e demn de aceasta, deoarece nu a pus în pericol echilibrul cosmic, tulburînd ordinea socială. După declaraţia sa de nevinovăţie, defunctul mai trebuie să fie supus unei judecăţi în faţa tribunalului lui Osiris şi al lui Thot.

Regatul Nou dezvoltă o perspectivă teologică ce conferă mortului osirizat şi un destin „solar". Mormîntul regelui dobîndeşte o valoare cosmică şi pe perceţii lui e trasată cursa soarelui, însoţită de o culegere de formule care devin canonice o dată cu *Cartea despre Amduat*, „ceea ce se află Dincolo", o culegere de texte funerare regale care ofereau defunctului instrumentele rituale pentru a accede în Infern. Acest nou destin e posibil şi pentru cetăţenii ce nu fac parte din familia regală.

Regatul de Mijloc e despărţit de Regatul Vechi prin aşa-numita „prima perioadă intermediară" (cca. 2200-2061 î.C.). Mai degrabă decît o fază de ruptură, e vorba de o fază de tranziţie, în care Egiptul cunoaşte o slăbire a puterii centrale. Acestei slăbiciuni îi corespunde o fărîmiţare feudală a teritoriului; numeroşi stăpîni aspiră la autonomie sau de-a dreptul la cucerirea puterii. În 2061 î.C. urcă pe tron Montuhotep II sub numele de Seankhibtaui, „Cel ce reînsufleţeşte inima celor Două Ţinuturi", care purcede la reunificarea Egiptului şi mută capitala la Teba. El reia politica suveranilor din Regatul Vechi şi ţara devine din nou o putere dominantă; după 51 de ani de domnie lasă moştenitorilor săi un stat înfloritor şi bogat. Expansiunea militară şi politică continuă cu faze alternative pînă la sfîrşitul dinastiei a XIV-a. În această perioadă se dezvoltă o literatură ce păstrează urmele unor serioase dificultăţi în succesiunea dinastică, probabil din punct de vedere tehnic nedefinită încă bine. Operele acestei literaturi, ca *Profeţia lui Neferti* sau *Romanul lui Sinuhe*, vor deveni în Regatul Nou textele cele mai răspîndite în sprijinul ideologiei regale. O dată cu invazia hicsoşilor a început a „doua perioadă intermediară", dominată de două dinastii din rîndul acestui popor invadator (a XV-a şi a XVI-a), care însă şi-a însuşit toate caracteristicile culturale egiptene, inclusiv forma de guvernare. Oricît de întunecate ar fi culorile în care propaganda ulterioară a zugrăvit stăpînirea hicsoşilor, aceştia au introdus noi tehnologii pe care şi le-a însuşit Regatul Nou, care începe pe la 1550, o dată cu dinastia a XVIII-a. Ahmosis e cel care îi alungă pe hicsoşi şi în circa douăzeci şi cinci de ani de domnie face ca Egiptul să-şi asume din nou rolul internaţional pe care îl avea în Regatul Mijlociu. Regatul Nou continuă deschiderea economică şi culturală în raporturile cu Orientul

apropiat, care fusese inițiată în timpul dinastiei a XII-a. Se încheie de asemenea strînse alianțe matrimoniale cu casa domnitoare din Mitanni și cu hitiții. În faza aceasta, suverana, mai ales ca „regină mamă" alături de fiu, pare a-și asuma un rol determinant în garantarea succesiunii dinastice. În timpul Regatului Nou raporturile regelui cu casta sacerdoților cunosc momente de tensiune care ajung deosebit de grave atunci cînd urcă pe tron Amenhotep IV, mai ales cînd acesta și-a schimbat propriul nume în Akhenaton, „Plăcut lui Aton", și și-a pus în practică propria reformă religioasă (EREZIA LUI AKHENATON ȘI CONFLICTUL DINTRE SUVERAN ȘI CLER*).

EREZIA LUI AKHENATON ȘI CONFLICTUL DINTRE SUVERAN ȘI CLER

Conflictul dintre suveran și casta sacerdotală și-a atins momentul de maximă tensiune atunci cînd pe tron a urcat Amenhotep IV, care a domnit de la 1378 pînă la 1352 î.C. Încoronat la Karnak, Amenhotep IV a ajuns la o ruptură violentă cu clerul teban al lui Amon-Ra după numai cîțiva ani de domnie, atunci cînd intenționează să-i atribuie lui Aton, zeul discului solar, rangul și rolul suprem, pînă atunci rezervat lui Amon. Și-a schimbat deci propriul nume, Amenhotep, în care era cuprins numele lui Amon, zeul suveran al Tebei, în acela de Akhenaton, „Plăcut lui Aton", inițiind o nouă teologie centrată pe Aton, zeu al discului solar, neprevăzut de mitologie, în timp ce „mitologică " devine în schimb familia regală, și transformînd ma'at (p. 00 n. 2) în cuvîntul de ordine al reformei sale religioase. Totuși nu-și schimbă propriul „nume de tron" Neferkheperura, „Transformările lui Ra sînt perfecte". Păstrarea „numelui de tron", care implică acceptarea figurii lui Ra, ne împiedică să privim reforma lui Akhenaton ca pe o revoluție religioasă în sensul monoteist, de asemenea pentru că alți zei nu sînt ostracizați, ci cel mult pălesc în fața lui Aton. Acțiunea suveranului este de fapt orientată spre catalizarea tuturor funcțiilor creatoare asupra lui Aton, după cum reiese din *imnul către Aton* în care se află sintetizată doctrina lui Akhenaton, dar nu exclude lucrarea celorlalți zei. Poate că Akhenaton a abolit folosirea la plural a termenului „zeu", dar nu l-a abolit pe Ra, pe care, după cum s-a văzut, l-a păstrat în propriul „nume de tron", și nici cultul lui și nici măcar nu a anulat rolul funerar al lui Osiris, care se păstrează chiar în cercul familiei regale. Numai numele lui Amon este în mod sistematic eliminat, cu o determinare metodică; și aceasta, împreună cu întemeierea unui oraș nou, Akhetaton, „Orizontul lui Aton" (astăzi Tell el Amarna), ne duce cu gîndul mai degrabă la un conflict cu clerul lui Amon. De altfel, Akhenaton, concentrînd asupra lui Aton toate puterile, făcea ca puterea divină să fie nemijlocit perceptibilă de către supuși, eliberîndu-i de medierea unui cler specializat. Discul solar, Aton, devenea faraonul celest, vizibil, spre deosebire de Amon, zeul „ascuns" (par. 3) care ca atare apărea încă în Plutarh (*De Iside et Osiride* 9, 354C). Incognoscibilitatea zeului, care va caracteriza unele cu-

rente de gîndire din perioada elenistico-romană, ca ermetismul care apela în mod explicit la tradiţia de cunoaştere egipteană (CURENTE FILOZOFICO-RELIGIOASE*), fundamentală pentru clerul lui Amon, o dată cu Aton se oprea la figura regelui, „fiul lui Aton", care devenea interpretul zeului şi responsabil de soarta lumii.

Această reformă religioasă tindea evident să întărească puterea suveranului, care devenea efectiv singurul mediator legitim, cu atît mai obligat faţă de Aton, şi a creat un soi de cult al regelui încă din viaţă. Către sfîrşitul domniei sale, Akhenaton a încercat să se reconcilieze cu clerul lui Amon, fără succes însă. La moartea sa, poate violentă, oraşul Akhetaton a fost abandonat şi ras din temelii; succesorul său, Tutankhamon, a promulgat un decret privind restaurarea vechilor culte iar erezia lui Akhenaton a fost eliminată.

După ce a dispărut Akhenaton şi după ce s-a şters pentru milenii amintirea reformei sale printr-o adevărată *damnatio memoriae*, o dată cu domnia lui Tutankhamon se reafirmă cultul lui Amon-Ra. Egiptul este readus la situaţia dinainte de Akhenaton; expansiunea şi afirmarea politică se continuă în timpul dinastiei Ramesizilor. Această perioadă este marcată de evenimente istorice de mare însemnătate, cum ar fi confruntarea cu hitiţii de la Qadeš, în timpul domniei lui Ramses II (cap. II, 5), şi *exodul* evreilor din Egipt. La sfîrşitul dinastiei Ramesizilor, o dată cu secolul al XI-lea î.C. începe o „a treia perioadă intermediară", caracterizată de lupte dinastice, care treptat duc la slăbirea puterii egiptene. Istoria Egiptului se amestecă acum cu evenimente ce se petrec în zona mediteraneană, mai mult suportîndu-le decît determinîndu-le. Ţara e dominată de Libia, de Nubia şi de Etiopia, trebuie să accepte hegemonia asiriană, astfel încît Psammeticos I este rege unic al Egiptului prin recunoaşterea asirienilor, este invadată de persani, va fi cucerită de Alexandru, ai cărui urmaşi îl vor supune unui sistematic proces de elenizare (cap. VIII, 1), şi, în cele din urmă, de Roma.

2. *„Zeul-rege"*

Regele purta frecvent un titlu ca, de pildă, „Cei Doi puternici sînt încoronaţi" sau „Cele Două Stăpîne s-au împăcat datorită lui" ca „nume al regelui Egiptului de Sus şi de Jos", care evoca explicit unificarea terminată în timpul dinastiei I; cîteodată apăreau şi imaginile lui Horus şi a lui Seth (OSIRIS, HORUS ŞI DESTINUL FARAONULUI*), al căror conflict hotărîse destinele lumii şi care în cazul acesta traduceau pe plan mitic disputa dintre Egiptul de Sus şi cel de Jos.

Regele este sinteza simbolică a unităţii Egiptului, o sinteză ce se reflectă şi asupra consoartei regale, care poartă titulaturi ca, de pildă, „Cea care-i

unește pe cei Doi stăpîni", sau „Cea care-i vede pe Horus și pe Seth", și căreia îi va reveni un rol hotărîtor în transmiterea puterii. Toată religia și întreaga civilizație egipteană sînt condiționate de concepția regalității divine, a unui „zeu-rege" – chiar dacă uneori este doar fiul lui Ra –, proprietarul întregii țări și a locuitorilor ei, care sînt „turma zeului" și cărora regele le este „păstor". Chiar dacă acționează prin delegați, regele este cel care schimbă daruri sau care aduce sacrificii zeilor.

OSIRIS, HORUS ȘI DESTINUL FARAONULUI

Faraonul, atîta timp cît este în viață și conduce țara, este Horus, fiul lui Osiris. Pe această legătură de la tată la fiu se sprijină regalitatea în Egiptul antic, care își află în mitul lui Osiris temeiul și legitimarea. Osiris este zeul defunct, ucis de fratele și rivalul Seth, care vrea să-i uzurpe tronul și îi dezmembrează cadavrul, împrăștiindu-i părțile în tot Egiptul. Isis, sora și soția lui Osiris, recuperează și recompune trupul, reușind să aibă un fiu, Horus, de la soț, în pofida faptului că acesta era mort. Horus îl înfruntă și îl învinge pe Seth, obținînd astfel tronul, care îi revine de drept, ca fiu al lui Osiris. Pe aceste fapte mitice, care de altfel prezintă unele variante în care Horus și Seth apar ca frați care se mutilează reciproc (Horus pierde un ochi, Seth este castrat: cap. II, 5), se întemeiază dreptul dinastic egiptean, pe baza căruia regele defunct devine Osiris și domnește asupra Lumii de Dincolo, în timp ce regele viu ia „numele de Horus". Mitul acesta fixează deci principiul descendenței dinastice și îl legitimează, tot la nivel mitic, și prin judecata tribunalului divin, care se exprimă asupra legitimității nașterii lui Horus și îi acordă tronul lui Osiris, întrucît fiul trebuie să succeadă tatălui. Horus este cu necesitate fiu postum al lui Osiris deoarece un rege nu poate fi rege decît după moartea predecesorului.

Dacă regele exprimă în mod simbolic unitatea țării, această unitate nu poate decît să se perpetueze prin continuitatea instituției monarhice iar aceasta reclamă asumarea principiului dinastic, cu garantarea succesiunii la tron și a menținerii unității înseși a Egiptului. În realitate istorică, totuși, succesiunea dinastică s-a aflat frecvent în centrul unor puternice conflicte, mai ales în momentele de mare slăbiciune a puterii centrale. Pe plan ideologic ea își găsea fundamentul și legitimarea în ciclul mitic al lui Osiris (OSIRIS, HORUS ȘI DESTINUL FARAONULUI*). Toată istoria Egiptului pare în cele din urmă caracterizată de un efort teologic menit să justifice caracterul divin al suveranului, fie că-și atribuia „numele de fiu al lui Ra" (nu înainte de dinastia a IV-a), fie că era identificat cu Horus. În virtutea caracterului său divin, regele acționa ca un monarh absolut. El își păstra „numele de Horus" cît timp trăia, ca titlu care i se cuvenea de drept numai suveranului în

viaţă şi care era preluat de succesor la moartea regelui. Succesiunea era garantată de regina de rangul întîi, „Mama Fiilor Regelui", cum era numită uneori. Suveranul îşi administra puterea din interiorul „Casei Regelui", avînd alături un fel de secretar general, „Şeful Tainelor Decretelor". Era un sistem centralizat de tip feudal, care convergea asupra regelui, acesta exercitîndu-şi autoritatea, fie ea şi relativă, şi asupra sacerdoţilor, tehnicieni ai cultului aflaţi în slujba sa. De aceea în fruntea Egiptului se afla acelaşi zeu, Horus, încarnat în diverşii regi care se succedau pe tron, unic mediator între lumea umană şi lumea divină. Regalitatea pare să fi fost legată de cultul lui Horus încă din perioada Predinastică, ai cărei suverani în unele documente sînt numiţi „Discipoli ai lui Horus". Dacă titlul acesta poate fi rodul unei înţelegeri greşite sau chiar al unei manipulări a tradiţiei referitoare la regii predinastici, el fiind transmis de documente din epoca ramesidă, totuşi în cazul unui suveran în mod cert din perioada Predinastică, al cărui nume a fost citit cel mai adesea *Ka*, legătura cu Horus pare confirmată de prezenţa Şoimului zeului deasupra cartuşului în care era inserat numele oficial al regelui.

Din punct de vedere istoriografic e dificil acum să stabilim dacă asocierea noţiunilor de regalitate şi de divinitate, practicată de Egiptul Dinastic, a fost un produs original sau a fost rodul dinamicii schimburilor culturale, caracteristică pentru întregul bazin al Mediteranei. Avansul cronologic, deşi scurt, al Mesopotamiei vecine, de la care Egiptul a importat numeroase produse ale culturii materiale, ne poate duce cu gîndul că şi din punct de vedere cultural s-a urmat acelaşi parcurs. Totuşi legătura probabilă a regalităţii cu Horus încă în Predinastic – ca şi prezenţa indiscutabilă a unui rege Scorpion, numit astfel după semnul hieroglific care îl desemnează şi care înfăţişează un scorpion – ne lasă să bănuim un proces istorico-religios mult mai complex, bazat pe o relaţie a regalităţii, sau a ceea ce a precedat-o, cu figuri de fiinţe dacă nu divine cu siguranţă extraumane încă înainte de dinastic. Poate că din Mesopotamia va fi fost importată doar noţiunea de divinitate (cap. II, 2), care va fi contribuit la crearea unei oarecare forme de transcendenţă a fiinţelor extraumane. Dar atunci, mai degrabă decît noţiunea de divinitate, pe care uneori egiptenii o desemnau cu termenul *ba* (par. 3), cea care va fi fost importată este transcenderea dimensiunii umane (POLITEISM*).

3. Panteonul

Totuşi e destul de dificil să te gîndeşti la zeii Egiptului antic ca la nişte figuri transcendente; ei sînt neîntrerupt prezenţi în lume şi îmbibă cu prezenţa lor întreaga realitate, atunci cînd nu o personifică. Este vorba de forţe cosmice sau de elemente ale naturii, ca Ra, soarele, Shu, golul şi văzduhul, Iah, luna, Nun, apa primordială, Nut, cerul, care e feminin, Geb, pămîn-

tul, masculin, Hapy, zeul Nilului şi al inundaţiei. Aceşti zei – dar poate ar trebui să spunem fiinţe extraumane, distincte faţă de universul uman doar pentru că au puteri supraomeneşti –, ca urmare a unificării ţării, vor fi încetul cu încetul organizaţi într-un sistem, rod al unui efort teologic, care va duce la constituirea celor două Enneade, una mare şi una mică. Marea Enneadă, asupra căreia doar vom zăbovi puţin, este produsul teologilor de la Heliopolis şi cuprinde nouă divinităţi asociate între ele printr-o schemă genealogică: Ra, zeul soare, cu care preoţii din Heliopolis îl asimilaseră pe zeul lor local, Aton, care ar fi reprezentat discul solar, şi din care ar fi rezultat Ra-Aton, care, prin autogenerare produce prima pereche: Shu, aerul, şi Tefnut, la fel de puţin precizată; la rîndul lor aceştia îl generează pe zeul Geb, pămîntul, şi pe zeiţa Nut, cerul, care dau viaţă celor două perechi de fraţi, Osiris şi Isis, Seth şi Nefti. Este un scenariu cosmic care depăşeşte în sens universalist sistemul fragmentar al divinităţilor locale şi care apare din necesitatea de a justifica şi a legitima unificarea ţării.

Alături de aceste figuri se păstrează o puzderie de alte divinităţi, cele mai multe cu caracter local, şi acestea sistematizate pe grupuri de familii, caracterizate printr-un zoomorfism frapant, care constituie o problemă indiscutabilă pentru interpretarea politeismului egiptean. Pentru greci, înşişi zeii lor sînt cei care, înspăimîntaţi de furia lui Typhon, s-au refugiat în Egipt şi s-au transformat în animale (Plutarh, *de Iside et Osiride* 72, 379 F; Apollodor, I 6.3 [41]). Horus este zeul şoim, dar uneori e reprezentat ca un disc solar înaripat, destinat să devină încarnarea regalităţii; Hathor, al cărei nume înseamnă „casa lui Horus", e reprezentată de vacă; Anubis, divinitate avînd sarcina de a se îngriji de cei morţi, are înfăţişare de cîine; Apis, de taur; Bastet, interpretată de greci ca Afrodita, este zeiţa mai întîi leoaică şi apoi pisică; Sobek e zeul crocodil; Thot, zeul înţelepciunii şi stăpînul scrierii, are înfăţişarea unui ibis. Acestei mulţimi complexe de fiinţe pe care ne-am obişnuit de-acum să le numim divinităţi îi erau asociate animalele corespunzătoare, care deveneau destinatarele unui cult, dînd naştere unei adevărate, nu numai difuze, idolatrii. E posibil ca animalul respectiv să exprime o însuşire specifică a zeului căruia îi era asociat, drept care, de pildă, Anubis, divinitate funerară a cimitirelor, era „ca" un şacal. Dar această teorie a lui „ca şi cum" – care pare posibilă numai atunci cînd într-un context cultural precis s-a dezvoltat o conştiinţă difuză care disociază calitatea transcendentă a fiinţei divine de reprezentarea sa şi care pentru aceasta s-ar fi putut produce numai într-o epocă relativ recentă – pare a fi contrazisă de distribuţia regională a cultului închinat unor specii precise de animale. Tocmai această distribuţie locală a cultului unor animale şi al divinităţilor corespunzătoare, adăugată la arhaicitatea evidentă a practicii şi a tradiţiei urcînd cel puţin pînă în Predinastic, în care e atestat un rege scorpion (par. 2), ne duce cu gîndul la persistenţa unor figuri de fiinţe extraumane înrudite cu modelul strămo-

şului mitic (MOARTE, STRĂMOŞ, ŞAMAN*), care în multe cazuri prezintă caracteristici şi conotaţii animaliere. Aceste fiinţe, de fapt, sînt divinităţi specifice unor locuri sau unor cetăţi şi au în mod frecvent un rol generator sau creator, ca, de pildă, Khnum, zeu berbec din Egiptul meridional, sau Nekhbet, zeiţă avînd chipul unui uliu alb, tutelar al regalităţii şi al descendenţei dinastice, sau, tot aşa, Bastet de mai sus, zeiţa sexualităţii.

Oraşele şi teologia. Probabil că orice sat mai întîi, şi în mod cert orice oraş mai apoi, poseda o fiinţă extraumană sau o divinitate tutelară, care în multe cazuri îşi avea propria linie genealogică. Aşadar interiorul fiecărei cetăţi în parte este locul unde se desfăşoară o primă sistematizare a lumii divine după formarea unor grupări de tip familial. De pildă la Memphis, în Egiptul de Jos, zeul Ptah, care va deveni divinitatea dominantă a teologiei din această cetate, înfăţişat cu aspect omenesc, chel şi cu o barbă scurtă, tutelar al sferei meşteşugarilor şi avînd însuşirile zeului creator, are alături o divinitate a pămîntului ca Te-tenen, pe Sekhmet, o zeiţă leoaică, şi un fiu, Nefertum. În multe oraşe apoi sînt deseori prezente nişte divinităţi creatoare, ca acelaşi Ptah la Memphis, zeul Harsafe, în chip de berbec, la Heracleopolis, încă un zeu berbec, Khnum, în Egiptul de sud, Min, zeu ihtifalic, la Coptos. Osiris, la Busiri, unde însă, mai degrabă decît un zeu creator, este o figură care oscilează între divinitatea ordonatoare a lumii şi eroul cultural (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*).

Unificarea politică a ţării sub un singur suveran a impulsionat unificarea religioasă, care a văzut prevalînd aşa-zisa teologie de la Heliopolis, din care se desprinde o viziune universală a lumii divine, organizată ierarhic în Marea Enneadă sub figura dominantă a lui Ra, soarele. Procesul de unificare şi de sistematizare a *panteonului* lasă fiecărei cetăţi în parte propriile divinităţi tutelare, dar dă naştere şi unui fenomen de „teocrazie", adică de asimilare între zei, care ajung să-şi atribuie astfel forma şi însuşirile unui alt zeu, fapt care se reflectă şi în formele compuse ale numelui, ca în cazul lui Ra care de la întîlnirea cu Aton devine Ra-Aton sau care de la aceea cu Amon îl creează pe Amon-Ra. Alegerea divinităţilor ce concură la formarea Enneadei nu-i exclude însă pe ceilalţi zei; unele figuri dominante ca Geb, pămîntul, şi Nut, cerul, nu au relevanţă culturală, în timp ce altele aparţin conştiinţei tuturor egiptenilor.

Teologia heliopolitană îşi datorează succesul capacităţii clerului local de a asimila şi de a elabora în perspectivă universală tradiţiile locale, fără a le strivi sau a le sufoca, reuşind în schimb să insereze într-un *panteon* organic şi sistematic diverşii zei cu respectarea funcţiunilor fiecăruia, care aveau să fie proslăvite şi amplificate. Dar afirmarea acestei şcoli teologice a depins de asemenea de faptul politic că pentru o anumită perioadă de timp la Heliopolis, străvechi oraş sfînt, faraonii aveau să vină pentru a-şi legi-

tima statutul şi puterea. Teologia heliopolitană trebuia mai întîi să suporte totuşi concurenţa şcolii din Hermopolis. Aceasta din urmă se remarcă prin elaborarea unui sistem organizat într-o Octoadă, adică un sistem de „opt" zei, împărţiţi în perechi, un mascul, care e un şarpe, şi o femelă, care e o broască. Aceste patru perechi exprimă de altfel calităţi negative: Nun şi Nunet, oceanul sau lichidul primordial; Heh şi Hehet, nedefinitul originilor; Kuk şi Kauket, întunericul; Amon şi Amaunet, necunoscutul intangibil al haosului. Cele două teologii se află în mod evident în opoziţie, cu toate că într-o viziune cuprinzătoare ele par să se integreze reciproc, în măsura în care Octoada de la Hermopolis exprimă elementele constitutive ale dezordinii cosmice, în timp ce Enneada de la Heliopolis exprimă etapele ordinii cosmice, ulterioară dezordinii. În această perspectivă Octoada şi Enneada par să concure la formarea unui sistem unic, unde însă fiinţele din Octoadă cu greu se pot bucura de statutul de zei. Într-o fază ulterioară Amon, ultima figură din Octoadă, dobîndeşte trăsături personale şi antropomorfe, devenind divinitate dinastică, în jurul căreia teologia din Teba va construi o familie. Caracterul său de zeu „necunoscut" va fi în sfîrşit instrumentul ce va permite clerului teban să se afirme ca mediator exclusiv, la concurenţă cu suveranul (EREZIA LUI AKHENATON ŞI CONFLICTUL DINTRE SUVERAN ŞI CLER*).

Şi Memphis a elaborat o teologie proprie care, dacă nu nega rolul lui Aton în Enneada, îl punea pe primul loc drept creator pe Ptah, zeu local al cetăţii. Documentul pe care îl transmite teologia memphite e relativ tîrziu (cca. 700 î.C.), dar el apelează la fazele cele mai vechi ale istoriei Egiptului şi conduce la epoca dinastiilor memphite, chiar dacă a fost obiectul probabil al unor manipulări şi reelaborări. În textul acesta, care recunoaşte la originea lumii sistemul heliopolitan, creaţiunea este totuşi opera intelectuală a lui Ptah iar ordinea lumii rod al cuvîntului său.

Sistemul astfel elaborat se dezvăluie a fi un mod de a înfăţişa lumea, ale cărei forme sînt zeii, dar în momentul în care fixează raporturi stabile între divinităţi şi le organizează după un canon dinastic precis, el se dovedeşte a fi o proiecţie a societăţii egiptene şi a structurii şi ierarhiei sale (POLITEISM*). Este un fel de lume paralelă şi superioară celei umane, în care regele, în calitate de Horus, străvechi şi difuz zeu al regalităţii în mai multe cetăţi, îşi asumă funcţia de mediator şi de garant al ordinii cosmice, *ma'at*[2], care în sfîrşit coincide cu societatea egipteană.

---

[2] *Ma'at*-ul este un principiu cosmic şi etic înzestrat cu putere, personificat în Maat, fiica lui Ra, zugrăvită în cel mai tainic ungher al templului. El exprimă în mod conceptual un ansamblu de „ordine, adevăr, justiţie" şi are prin urmare o funcţie cosmică şi o reflectare etică şi socială. Cade în sarcina faraonului să transpună în viaţă *ma'at*-ul prin îndeplinirea ceremoniilor de cult care garantează perpetuarea lumii. Dar şi oricare altă

Elementele existenței. Cinci sînt elementele, fără de care existența nu e posibilă, care concură la formarea individului și care permit să se definească statutul zeilor din vechiul Egipt: numele, umbra, *akh*, *ba* și *ka*. Numele se bazează pe forța creatoare a cuvîntului; acordat individului la nașterea sa, el îi exprimă însușirile și destinul. Umbra este dublul imaterial al omului și al tuturor formelor asumate de el în viață. *Akh* este un principiu solar și e indispensabil pentru trecerea în Lumea de Dincolo, pentru că exprimă forța zeilor și a defuncților; el este de asemenea un element care se cucerește, trăind cu propriul *ka*, pentru a deveni o personalitate autentică. *Ba* e un principiu imaterial, vehicul al puterii celui ce îl posedă, om viu sau defunct sau zeu. Deși independent de individ, este un fel de dublu cu care omul poate dialoga; reprezentat ca o pasăre cu chip de om care îl părăsește pe defunct în clipa morții, se reunește cu el după mumificare. În mod clar el este o funcție specifică pentru zei și defuncți, care le îngăduie să dobîndească o formă; la origine trebuie să fi desemnat facultatea tipică a zeilor de a se mișca și de a lua formele cele mai diverse. Așadar un zeu poate să posede o multitudine de *ba*, întrucît multe erau înfățișările sub care putea să apară și de asemenea *ba* al unui zeu putea să devină *ba* al altui zeu. Astfel *banu*, bîtlanul albastru pe care grecii îl luau drept pasărea fenix, *ba* lui Ra, putea să urce la cer și să fie *ba* al lui Osiris. *Ka*, în schimb, este forța vitală a oricărei ființe, capabil să se multiplice direct proporțional cu puterea posesorului, astfel încît Ra avea paisprezece. Aceasta înseamnă că pentru a fi eficace *ka* trebuie să fie fără răgaz alimentat iar întreținerea lui e determinantă pentru ca în Lumea de Dincolo să continue existența defunctului. Reprezentat ca două brațe ridicate, el este încarnat de faraonul însuși, considerat drept „*ka* cel bun ce fericește cele Două Ținuturi și satisface nevoile țării întregi" (*Amarna* III 29). Așadar forța vitală e cea care face Egiptul prosper și îl ocrotește, o putere intermediară între lumea divină și cea umană.

Mitologia. Ajunse la noi prin intermediul lucrării *de Iside et Osiride* a lui Plutarh chiar mai înainte de descifrarea textelor egiptene, întîmplările mitice ale lui Osiris (OSIRIS, HORUS ȘI DESTINUL FARAONULUI*) au avut un rol central în istoria religioasă și politică a Egiptului. Tradiția cea mai cunoscută se leagă de mitul cosmogonic elaborat de teologia heliopolitană și este, ca să spunem așa, încoronarea ei. Totuși și alte mituri constelau universul cultural egiptean. Un mit este de fapt și cosmogonia de la Hermopolis, care întemeiază trecerea de la dezordinea originilor la ordinea cosmică. Un alt mit se referea la Ra, care traversa cerul în două bărci, una de diminea-

---

persoană trebuie să-l transpună în viață, întrucît el este condiția pentru a fi admis în Lumea de Dincolo și pentru a beneficia de nemurire (LUMEA DE DINCOLO ȘI CULTUL MORȚILOR*).

ţă şi alta de seară, şi un altul, avîndu-i ca protagonişti pe Ra şi Osiris, nara despre originea lacului Heracleopolis. La Esna se povestea că zeul Khnum crease fiinţele slujindu-se de o roată de olar, pe care mai apoi o lăsase moştenire fiinţelor feminine.

În această panoramă compozită, făcută organică prin efortul unificator, chiar dacă nu erau evitate contradicţiile şi chiar dacă fiecare oraş îşi păstrase o mitologie a sa, nu par a fi prezente figuri de tipul eroic, ca un Gilgameş în Mesopotamia (cap. II, 3) sau chiar ca eroii din Grecia (cap. V, 2). Numai Osiris poate părea prin unele gesturi specifice asimilabil tipologiei eroului cultural (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*). Osiris se prezintă într-adevăr ca divinitatea care a adus ordinea în lume, care i-a scos pe oameni din starea de bestialitate, care i-a învăţat agricultura[3], dar ca stăpîn al Lumii de Dincolo nu poate fi clasificat drept „erou". E o chestiune pe care şi Plutarh o ridicase, atunci cînd crezuse că trebuie să recunoască în Osiris (şi în Isis) nu un zeu şi nici un om, ci mai degrabă o figură intermediară, un demon, transformat ulterior în zeu (*de Iside et Osiride* 25, 360 D-E; 30, 362 E-F). La rîndul său Horus, care luptă împotriva lui Seth pentru a obţine regatul tatălui şi pentru a readuce ordinea în lume, desigur că nu poate fi socotit drept „erou", cu atît mai mult cu cît el este şoimul, „Stăpînul cerului". Şi totuşi, Horus, în calitate de rege al Egiptului, care mediază între lumea umană şi cea divină, care garantează prosperitatea ţării şi ordinea cosmică, despărţit de lumea oamenilor dar apropiat de aceştia, pare să prezinte oarecari trăsături eroice. În orice caz se înţelege de la sine că procesul de sistematizare a *panteonului* şi a mitologiei, avînd drept scop legitimarea rolului divin al suveranului, nu poate să fi produs decît o reducere şi o rărire a trăsăturilor eventual eroice prezente la figurile mitice. Sau se poate spune de asemenea că acolo unde alte culturi au încredinţat medierea între lumea zeilor şi lumea umană, sau între natură şi cultură, între „alteritate"şi umanitate, unor fiinţe de tip eroic, în Egipt s-a adoptat o soluţie care a atribuit această sarcină unei perechi divine, Horus, zeul şoim, şi tatăl său Osiris, stăpînul Lumii de Dincolo, şi încarnării lor umane, regele viu şi regele defunct.

4. Cultul

În fazele mai vechi ale istoriei Egiptului, cultul apare ca un fapt rezervat, aproape circumscris regelui şi apropiaţilor săi. În Regatul Mijlociu şi mai cu seamă în Regatul Nou, cînd puterea regală este minată de tendinţele centrifuge ale stăpînilor periferici, asistăm la o tot mai mare participare a populaţiei la ceremoniile de cult.

---

[3] După aceste canoane tipologice e descris de Plutarh (*de Iside et Osiride* 13, 356 A-B).

Cultul este o adevărată „cultivare" a zeilor, exprimată în practicile rituale cotidiene; erau acte care aveau funcţia de a trezi divinitatea din somnul de noapte. Preotul, delegat al regelui, la răsăritul soarelui deschidea chilia zeului, cînta imnul dimineţii şi atingea statuia zeului, pentru „a-i reda zeului *ba* al său"; apoi îi contempla chipul; era epifania zeului, care în multe cazuri coincidea, într-o evidentă transfigurare simbolică, cu apariţia soarelui.

Templul. În această perspectivă zeul apare ca un membru al comunităţii, care posedă o locuinţă, şi anume templul, sau, cum îl numeau egiptenii, „Casa zeului". „Casă a zeului", templul trebuia să ofere proprietarului său ori oaspetelui său, în cazul că nu era o divinitate locală, întregul necesar pentru existenţă. În acelaşi timp el reprezenta universul în care acţiona divinitatea însăşi, ca sinteză şi formă a lumii, în mod simbolic înfăţişat cu decoraţiuni cu caracter astral. Aspectul acesta se accentuează mai cu seamă în Regatul Nou şi în mileniul I el tinde să reproducă în mod concret universul.

În Regatul Vechi exista o legătură strînsă între templu şi palat, sediu al zeului-rege. Nu se dezvoltă totuşi o arhitectură templieră monumentală, cu excepţia templelor dedicate lui Ra. În Regatul Mijlociu, atunci cînd puterile suveranului încep să se laicizeze, templul devine autonom faţă de palat şi se dezvoltă o mare arhitectură, favorizată de regii înşişi, care astfel fac dovada legăturii lor cu zeii şi a respectului lor faţă de aceştia. Începînd cu această perioadă probabil templul capătă aspecte mai „democratice", chiar dacă nu toţi aveau voie să intre în templu în aceeaşi măsură; el este împărţit în două sectoare, unul rezevat zeului, şi altul deschis publicului. Afirmarea structurii templiere dă naştere unui complex ce găzduieşte activităţi corelate funcţiilor atribuite divinităţilor, cu spaţii pentru educaţia tinerilor, pentru exercitarea justiţiei, pentru îngrijirea bolnavilor. Chiar dacă e despărţit de palat şi înzestrat cu autonomie proprie, templul rămîne supus controlului regelui, care în mod periodic îşi trimite acolo propriii funcţionari. La sfîrşitul mileniului al II-lea, totuşi, se manifestă o puternică divergenţă între puterea statală şi puterea templieră, în asemenea măsură încît aceasta din urmă îşi arogă atribute politice şi statale autonome, avînd în frunte un sacerdot-rege, şi astfel ia naştere o adevărată hierocraţie[4].

Sărbători, rituri şi sacrificii. Cultul şi ceremoniile care îl caracterizau erau distribuite în cursul anului potrivit unui ciclu festiv (SĂRBĂTOARE*), care

[4] Termenul traduce exercitarea activă a puterii politice din partea unui corp preoţesc, care în calitate de mediator al voinţei divine se pretinde infailibil. Această organizare trebuie să se fi prelungit în secolele următoare, dacă Plutarh afirmă, în plină perioadă elenistico-romană, că regii erau numiţi din casta preoţilor sau din cea a războinicilor, şi dacă ieşeau din aceasta din urmă, intrau imediat să facă parte din cea a preoţilor (*despre Isis şi Osiris* 9, 354 B).

contribuia la marcarea timpului, la controlul asupra lui, la reînnoirea lui şi a ordinii cosmice. Cu aceste prilejuri avea loc întîlnirea dintre zeul-rege şi poporul său. Multe dintre aceste sărbători au dat numele unor luni din calendar. Faimoase erau cele în cinstea lui Osiris, pe care unii cercetători le numesc „misteriile lui Osiris", deoarece ele apar ca atare în *interpretatio graeca* din perioada elenistico-romană. Par în schimb să se sustragă ciclicităţii anuale sărbătorile jubiliare, denumite *Sed*[5], care aveau o cadenţă de treizeci de ani cu aproximaţie şi care îşi propuneau reînnoirea regalităţii şi a funcţiei sale, repetînd ceremonia învestiturii, şi afirmarea principiului dinastic. Cu prilejul acesta, într-adevăr, regele îşi proclama în mod oficial propriul moştenitor, anticipînd prin aceasta calitatea de Horus, pe care el o pierdea însă, pentru a şi-o atribui înainte de vreme pe cea de Osiris (OSIRIS, HORUS ŞI DESTINUL FARAONULUI*). Se substituia astfel urcarea pe tron, care putea să aibă loc numai după moartea faraonului precedent[6].

În centrul sărbătorii stătea celebrarea rituală (RIT*), care îşi propunea să acţioneze în formă specifică asupra universului, pentru a-i transpune în viaţă *ma'at* (p. 00 n. 2) şi conservarea. Încărcate cu puternice valenţe simbolice erau şi riturile de întemeiere a templelor a căror construcţie, chiar dacă era rodul unei experienţe tehnice, se arăta a fi aproape o reconstrucţie a universului. Făceau parte din practica rituală reprezentările dramatice ale unor întîmplări mitice, ca aceea a lui Osiris care culmina cu renaşterea zeului; procesiunile, care se puteau desfăşura în interiorul templului sau în afara lui, purtînd imaginea zeului de la un sanctuar la altul, ca în cazul Sărbătorii Văii, la Teba, cînd statuia lui Amon era condusă în vizită la diferite temple; cursa ceremonială prin care regele, atunci cînd îşi asuma puterea, reprezenta în mod simbolic luarea în posesie a ţării.

Toate riturile erau însoţite de ofrande sau sacrificii, care permit să se împartă acţiunea sacrificială în sîngeroasă şi nesîngeroasă. Uciderea animalului apare cel mai adesea legată de evenimente mitice. Deseori însă animalul trebuia să fie înlocuit cu un simulacru al lui, fapt care ne lasă să bănuim o orientare tinzînd să privilegieze ofranda nesîngeroasă, care prevedea pîine, vin, bere, lapte, alimente, flori, parfumuri etc. Aceasta nu exclude posibilitatea ca unele sacrificii să presupună o circulaţie economică, controlată de templu, ca aceea a *oryx*-ului, antilopa, care îi scosese ochiul lui Osiris şi a cărei piele era destinată confecţionării de haine, sau aceea a broaştei

---

[5] Numele *Sed* provine poate de la coada de taur purtată de faraoni sau poate de la Sed, un canid semănînd cu şacalul, cu competenţe funerare.

[6] Rămîn totuşi de explicat cele trei sărbători jubiliare celebrate de Amenhotep III, predecesorul celui care îşi va lua numele de Akhenaton, care au căzut în al 30-lea, al 34-lea şi al 37-lea an al domniei lui.

țestoase, sacrificată pentru ca barca soarelui să nu se împotmolească pe spinarea ei, dar a cărei carapace era folosită pentru fabricarea de scuturi.

Sacerdoțiul. În Egiptul antic unicul oficiant autentic și legitim este regele, în timp ce sacerdotul e doar un delegat și un simplu executant al său, ale cărui funcții apar analoge celor îndeplinite de alți funcționari ai statului. În realitate sacerdotul executa prin delegare din partea regelui acțiunile rituale, pe care iconografia le atribuia în mod obsesiv faraonului. Ereditare, sarcinile preoțești trebuiau totuși să fie confirmate din cînd în cînd de autoritatea regală. Corpul sacerdotal, slujitor al zeului, își avea domiciliul în templu și era organizat într-o ierarhie definită de funcțiile îndeplinite fiecare purtînd un titlu legat de divinitatea căreia îi slujea; „cel mai mare dintre văzători" era numit preotul suprem al lui Ra. Exista o discriminare între cei ce erau pur și simplu lăsați să intre în templu, fiind puri, și „servitorii zeului", adevărați adepți ai cultului și autorizați să atingă statuia divinității. Deși depindeau de autoritatea regelui, o dată cu slăbirea puterii centrale la sfîrșitul Regatului Vechi, cu laicizarea treptată a regalității și cu rolul de centru economic jucat de templu, în decursul istoriei egiptene și îndeosebi în mileniul al II-lea sacerdoțiul a dobîndit poziții hegemonice, ca aceea a templului lui Amon din Teba, contrapuse uneori puterii centrale. Acest lucru a dus la conflicte (EREZIA LUI AKHENATON ȘI CONFLICTUL DINTRE SUVERAN ȘI CLER*), dar cel mai adesea la compromisuri, rezolvate prin legături de rudenie pe cale matrimonială între casa domnitoare și sacerdoții supremi. După moartea lui Ramses IX , adică după anul 1100 î.C., Egiptul a intrat într-o nouă criză și s-a divizat iarăși în două regate, la nord cu o dinastie întemeiată de Smendes (1069-1043 î.C.), cu o nouă capitală, iar la sud cu o domnie hierocratică a sacerdoților lui Amon, care se proclamau interpreți unici, autentici și legitimi ai acestuia, în timp ce Amon era și rămînea singurul zeu-rege.

Bibliografie

LUCRĂRI GENERALE

BONGIOANNI A.–TOSI M., 1996, *Uomini e dei dell'antico Egitto*, Parma.

DONADONI S., 1959, *La religione dell'Antico Egitto* (texte alese și traduse), Bari.

DONADONI S., 1970, *Testi religiosi egizi*, Torino.

DONADONI S., 1994, *La religione egiziana*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, I: *Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 61–114.

DUNAND F.–ZIVIE-COCHE CH., 1991, *Dieux et Hommes en Égypte*, Paris.

ENGLUND G., 1989, *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions*, Uppsala.

FAULKNER R.O., 1969, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 2 vol., Oxford.
FAULKNER R.O., 1973–1978, *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, 3 vol., Warminster.
FAULKNER R.O., 1985, *The Ancient Egyptian Book of The Dead*, London.
GRIMAL N., 1988, *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris.
HORNUNG E., 1971, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottersvorstellungen*, Darmstadt.
HORNUNG E., 1991, *Die Nachtfahrt der Sonne. Eine altägyptische Beschreibung des Jenseits*, Zürich-München.
LALOUETTE C., 1984, 1987, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte*, 2 vol., Paris.
LICHTHEIM M., 1973, 1976, 1980, *Ancient Egyptian Literature*, 3 vol., Berkeley.
ROSATI G., 1992, *Libro dei Morti*, Brescia.
SCHWARTZ F., 1992, *L'uomo religioso e il sacro nella religione dell'Egitto dei faraoni*, în J. Ries (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milano, pp. 93–126.
SHAFER B., 1991, *Religion in Ancient Egypt*, Ithaca.
TRIGGER B.G.–LEMP B.–O'CONNOR D., 1983, *Ancient Egypt. A Social History*, Cambridge.
WATTERSON B., 1984, *The Gods of Ancient Egyipt*, London.

STUDII

ALDRED C., 1968, *Akhenaton*, London.
ASSMANN J., 1989, *Ma'at, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris.
BLEEKER C.J., 1967, *Egyptian Festivals: Enactments of religious Renewal*, Leiden.
BONGIOANNI A., 1996, *Per un bestiario ideale degli antichi Egizi*, în A. Bongioanni–E. Comba (ed.), *Bestie o dei?*, Torino, pp. 101–108.
DONADONI S. (ed.), 1990, *L'uomo egiziano*, Roma-Bari.
HOULIHAN P.F., 1995, *The animal world of the Pharaons*, The American University in Cairo Press, Cairo.
JACQ CHR., 1986, *Le voyage dans l'autre monde selon l'Égypte ancienne*, Le Rocher.
LECA A.-P., 1977, *Les momies*, Paris.
REDFORD D.B., 1984, *Akhenaten. The Heretic King*, Princeton.
ROCCATI A., 1996, *Zoomorfismo delle divinità egizie*, în A. Bongioanni–E. Comba (ed.), *Bestie o dei?*, Torino, pp. 97–99.
SIMPSON W.K., 1989, *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven.
THÉODORIDÈS A., 1992, *Studio antropologico del diritto faraonico*, în J. Ries (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milano, pp. 127–149.
UPHILL E.P., 1965, „The Egyptian Sed-festival Rites", în *Journal of Near Eastern Studies*, 24, pp. 365–383.
VELDE H. TE, 1967, *Seth, God of Confusion*, Leiden.
WEEK K., 1979, *Egyptology and Social Sciences*, Cairo.

4

Iranul prezoroastrian şi indoeuropenii

1. Scurtă prezentare istorică

Reconstituirea contextului istorico-cultural şi istorico-religios din Iranul prezoroastrian cu greu poate ajunge la un cadru organic şi sistematic, bazată cum este preponderent pe comparaţia cu India vedică şi pe urmele care ies la iveală prin filtrul reformei religioase zoroastriene. O serie de indicii de natură arheologică, care conduc la civilizaţia Indului, şi numeroase elemente lingvistice ne fac să reţinem că, într-o perioadă anterioară formării civilizaţiei vedice, iranienii şi indienii constituiseră o comunitate din punct de vedere cultural omogenă. Este însă aproape imposibil de stabilit cînd s-a produs separarea.

Populaţiile indoiraniene, care s-au aşezat în teritoriu, poate în valuri succesive, trebuie să fi avut încă un caracter pre-urban şi nomad. E imposibil să se definească limitele cronologice între care ele şi-au păstrat aceste condiţii de viaţă, dar în mod cert le-au prelungit pînă la epoca reformei zoroastriene (cap. X). Este probabil că aceste grupuri indoiraniene au fost organizate în „comunităţi cultuale de bărbaţi", poate bazate pe o etică de tip aristocratic şi războinic, cu caracter iniţiatic, care îşi dedicau cultul uneia sau mai multor figuri extraumane sau divine. De aceste comunităţi masculine trebuie probabil legate *fravaši*, preferinţele, un fel de colectivitate extraumană avînd sarcina de a-i asista pe oameni în împrejurări mai dificile, dar şi de a veghea asupra ordinii cosmice şi asupra sinelui HAOMA*.

HAOMA

Haoma, ca şi *soma* în India (AGNI ŞI SOMA*), este direct legată de matricea indoiraniană. Este vorba de sucul unei plante, de care cultura indoiraniană se folosea dintr-un trecut îndepărtat, care suc, amestecat cu lapte şi cu sucul altor vegetale, făcea parte ca element principal şi „victimă" din sacrificiului iranian (*yasna*, indiană *yajña*). *Haoma* trebuie să fi avut virtuţi haluci-

nogene şi îmbătătoare şi era considerat izvorul forţei războinicilor, dar se afla totuşi la originea ştiinţei sacerdoţilor şi a inspiraţiei poetice. În India, *soma*, băut, conferă nemurire zeilor (Ṛgveda IX 106.8, 108.3), dar şi oamenilor (*id.*, I 91.6, VIII 48.3) şi puteri asemănătoare trebuie să fi fost atribuite şi acestei *haoma*, care în zoroastrism devine şi un soi de merinde la drum pentru mort, cu garanţia nemuririi sufletului în Lumea de Dincolo (cap. X). Cum în India *soma* devine o divinitate, Soma, şi *haoma* iranian este personificat ca Haoma iar în *Avesta* e una dintre divinităţile căreia i se dedică un cult.

În acest cadru incert şi nebulos pare aproape sigură dimensiunea războinică a societăţii iraniene antice, care probabil reproducea structura ideologiei tripartite a indoeuropenilor (par. 3). În orice caz prima informaţie istorică despre o populaţie iraniană, mezii, e furnizată de o inscripţie a lui Salmanassar III din Asiria, datată la 835 î.C. În sfîrşit nu este improbabil ca sistemul religios al sciţilor, descrişi de Herodot, să păstreze numeroase urme ale vechii religii indoiraniene, recognoscibile poate în probabila tripartiţie a societăţii lor ca şi în sacrificarea calului.

Aşadar oricît ar fi de imposibilă o completă reconstituire istorică a religiei din Iranul prezoroastrian, elementele care ies la iveală lasă totuşi să se întrevadă un orizont cultural cu siguranţă legat de lumea Indiei vedice şi inserată într-o permanentă circulaţie a informaţiei cu populaţiile limitrofe.

2. Substratul indoiranic

Reconstituirea substratului comun al indienilor şi iranienilor este una dintre etapele indispensabile pentru a contura şi a completa cadrul ideologiei tripartite a indoeuropenilor. Locul central simbolic şi cultual al focului la ambele popoare şi în acelaşi timp, personificat ca Atar în Iran şi ca Agni (lat. *ignis*) în India, se asociază cu clasificarea paralelă a focurilor rituale, trei în Iran (*Farrobay*, rezervat preoţilor; *Gušnasp*, războinicilor; *Burzenmihr*, agricultorilor şi crescătorilor de animale[1]) şi trei în India (pentru zei, *ahavaniya*; care îndepărtează demonii, *anvaharya*; casnic, *garhapatya*), ce par să exprime simbolic tripartiţia indoeuropeană. Alături de acestea se află cele cinci focuri naturale iraniene (par. 5), cărora le corespund tot atîtea focuri naturale indiene. Pe acelaşi plan simbolic al focului acţionează sucul plantei HAOMA* în Iran şi *soma* în India. Şi panteonul dezvăluie o profundă analogie, începînd cu clasificarea lumii divine în *asura* şi *deva* (India)

[1] Aceste denumiri sînt atribuibile epocii sasanide.

şi în *ahura*, „stăpîn", şi *daeva* (Iran)[2]. Deprecierea acestor *daeva*, transformaţi în demoni, a fost poate rodul condamnării POLITEISMULUI* datorită activităţii lui Zaratuştra. Totuşi în India s-a înregistrat un conflict între *asura* şi *deva*, în care învingători ies aceştia din urmă. Conflictul dintre *ahura* şi *daeva* şi dintre *asura* şi *deva* ne poate duce cu gîndul la războiul mitic dintre Asi şi Vani din mitologia germanică (cap. VI, 3), dar şi la ciocnirea dintre romani şi sabini (cap. VII, 3). Chiar divinităţile care compun *panteonul* iranian amintesc adesea de figuri analoge din universul divin indian. E destul de probabil că perechea indiană formată din Mitra şi din Varuṇa se contopesc în figura iranianului Ahura, căruia ulterior i s-a asociat epitetul de Mazda, dar acelaşi Ahura e invocat în *Avesta* împreună cu Mithra. Ahura şi Mithra exprimă împreună prima funcţie indoeuropeană (par. 3), chiar dacă cu timpul Mithra şi-a extins tutela la funcţia războinică. A doua funcţie pare acoperită de Vayu, zeul vînturilor, protector, care ocupă o poziţie intermediară, la jumătatea drumului între cer şi pămînt, între lumea aceasta şi cealaltă. În India este primul destinatar al *somei* şi este asociat cu Indra, căruia îi conduce carul; mai tîrziu însă, Vayu devine mesagerul lui Indra. În Iran, acesta din urmă apare înlocuit cu epitetul care îl desemnează în India (cap. XV, 2), *verethraghna*, numai că nu mai este *vṛtrahan* indian omorîtorul lui Vṛtra, monstrul care închide trecerea, cu toate că era victoriosul „care doboară obstacolul". Pentru a treia funcţie Iranul cunoaşte *nānhaithya*, absolut omolog cu teonimul indian Nāsatya, o pereche de gemeni cunoscută şi sub numele de Aśvin. Totuşi, probabil că această funcţie, la un moment dat al istoriei Iranului, a fost controlată de o pereche de Sfinţi Nemuritori (*Ameša Spenta*), *ameretāt-*, *haurunatāt-*. Substratul comun indoiranian transpare şi în figura lui Yima, fiul lui Vivanhvant, căruia îi corespunde în India Yama, fiul lui Vivasvant şi care are drept consoartă pe sora sa geamănă Yamī. Yima este primul muritor şi stăpîneşte asupra morţilor, dar el este de asemeni cel care stabileşte straturile societăţii iraniene: regalitatea, războinicii şi agricultorii-tămăduitori.

Iranul şi India trebuie să fi derivat de la un substrat comun şi concepţiile respective asupra lui *aša* şi asupra lui *ṛta*. Din punct de vedere etimologic înrudite, *aša* şi *ṛta* exprimă structura justă şi ordonată, *ṛta* extinzîndu-se pînă la a desemna ordinea însăşi a devenirii, cosmică, umană şi rituală, ordine naturală deci, bazată pe regularitate şi pe legalitate, justă şi de aceea adevărată. Depozitarii erau *ṛtavan*-ii în India şi *ašavan*-ii sau *artavan*-ii în Iran. Este însă problematică stabilirea statutului lor. Dar pentru structura unei societăţi fărîmiţate ca aceea indoiraniană, aceşti depozitari ai dreptăţii şi ai ordinii ar trebui să fie readuşi la tipologia şamanului (MOARTE, STRĂMOŞ, ŞAMAN*).

---

[2] Cf. lat. *deus*, zeu, de la o rădăcină indoeuropeană care desemnează luminozitatea şi strălucirea şi pe care s-a format vedicul Dyaus.

3. Ideologia tripartită a indoeuropenilor

O cultură indoeuropeană este un postulat, pe care cercetătorii şi-au propus să-l demonstreze, mai degrabă decît o realitate istorică concretă, pentru care lipsesc aproape cu desăvîrşire confirmările arheologiei. Reconstituirea sa porneşte de la ipoteza plauzibilă că un anumit număr de limbi europene şi asiatice ar deriva dintr-un trunchi comun, din moment ce putem recunoaşte o înrudire indiscutabilă între ele. Cu ajutorul comparaţiei lingvistice şi pe baza principiului că orice cultură tinde să se organizeze în sistem, s-a reconstituit ideologia tripartită sau tripartiţia funcţională sau mai simplu trifuncţionalismul indoeuropenilor, ca antecedent ideologic şi sistemic în care s-ar fi combinat şi s-ar fi organizat diferitele elemente constitutive ale complexului culturii indoeuropene[3].

Fără a fi neapărat împărţiţi în clase ori caste în mod rigid definite, popoarele indoeuropene şi-au organizat sistemul social pe baza a trei funcţii.

Funcţia I guvernează patrimoniul mitic şi ritual, adică spaţiul care în mod generic poate fi definit religios, ocupat de specialiştii „sacrului"; administrează justiţia şi se exprimă în exerciţiul puterii. În ea, aşadar, se concentrează dimensiunile sacralităţii şi ale regalităţii. Dar dacă indoeuropenii, înainte de răspîndirea lor, nu atinseseră încă, aşa cum e probabil, nivelul unei civilizaţii „superioare" şi nici formele evoluate ale aşezărilor urbane, ca germanii descrişi de Tacit (cap. VI, 3), atunci funcţia I ar trebui să fie înţeleasă, cel puţin la origine, în sensul antropologic de *chefferie* sau *chieftainship*. Aceasta implică ideea unei autorităţi politice, atît cu caracter electiv cît şi ereditar, şi deci dinastică în perspectivă, cu privilegii economice şi ceremoniale şi caracterizată de o puternică valenţă sacrală, dar încă nerezolvată în formele regalităţii şi suveranităţii, la care aceste popoare vor ajunge numai în fazele mai recente ale istoriei lor.

Funcţia a II-a se exprimă la rîndul ei în activitatea războinică sau, mai generic, în cea militară, care avea ca îndatorire apărarea grupului dar căreia îi revenea şi obligaţia de a-l susţine în momentele de expansiune. În cadrul ei acţionau mai ales tinerii care după trecerea unor probe, probabil urmate de rituri iniţiatice, erau acceptaţi pentru acest rol. Urme ale unei scheme iniţiatice (RIT*) se pot recunoaşte în *comitatus* al vechilor germani (Tacit, *Germania* 13-14) şi la gali (Caesar, *Războiul galic* VI 18), dar poate că şi întrecerile sportive greceşti pot fi interpretate în acest mod (cap. V, 4).

---

[3] Friedrich Max Müller a identificat şi a ştiut să sublinieze valoarea izoglosei lexicale care uneşte vedicul *Dyauh*, latinul *Iupiter* şi grecul *Zeus*, inaugurînd „mitologia comparată", dar lui Georges Dumézil îi revine meritul de a fi făcut sistematică reconstituirea comparativă a civilizaţiei indoeuropene şi de a fi definit nu doar un trunchi comun, ci mai ales un sistem ideologic bazat pe tripartiţia funcţională.

IDEOLOGIA TRIPARTITĂ A INDOEUROPENILOR

Pentru comoditate, se dă un tabel comparativ al organizării în triade funcționale a panteonului celor mai cunoscute sisteme religioase indoeuropene. Asta nu înseamnă că schematizarea de față nu numai că e reductivă, dar nici măcar nu dă seamă de complexitatea și de dinamismul sistemului funcțional în realizările specifice elaborate de fiecare cultură în parte.

	funcția I sacralitate *chefferie*, justiție	**funcția a II-a activitate războinică**	**funcția a III-a economie producție**
India	Varuṇa, Mitra	Indra	Nāsatya (Aśvin) (gemeni)
Iran	Mithra, Ahura	Vayu, verethraghna	nanhaithya- (ameretāt-, haurunatāt-)
Roma	Joe, *Dius Fidius*	Marte (Romulus)	Quirino (Romulus, Remus; gemeni)
Germani	Odin, Týr	Thor	Njördr; Freyr, Freyja (frate și soră)
Grecia	Zeus, Apollon	(Ares) Heracles	Dioscuri (Castor și Pollux: gemeni) Demeter, Core (mamă și fiică)

În sfîrșit, funcția a III-a cuprindea toate activitățile economice și productive în sensul larg a tot ceea ce permite o continuă dezvoltare a existenței, incluzînd deci și cunoștințele medicale care garantează integritatea fizică, indispensabile pentru întreținerea grupului. De aceea ea era un suport pentru cele două funcții precedente, care puteau astfel să-și exercite prerogativele. Funcția aceasta, prin organizare și specializare, va fi destinată unei expansiuni de neoprit.

Potrivit cu această structură tripartită indoeuropenii și-ar fi configurat și *panteonul*[4], care de aceea apare organizat în triade funcționale, în care sînt concentrate figurile divine, forme ale universului ideologic și legitimare a aceleiași structuri. Cu excepția celei de a doua funcții, de obicei guvernată de un singur zeu – dar nu în Iran, unde se întîlnesc Vayu și *verethraghna*, și poate nici în Grecia, unde alături de figura palidă a zeului războiului, Ares, iese în evidență Heracles –, oricare element din aceste triade apare articulat

[4] Prima atestare a unui *panteon* astfel organizat apare la începutul secolului al XIV-lea î.C., documentată de un tratat între hitiți și regatul Mitanni (par. 4).

în perechi. Această tripartiţie, poate constatată şi în alt spaţiu decît cel indoeuropean, nu trebuia să fie o structură rigid sectorială, fără comunicare între elementele sale constitutive. Pentru dinamismul însuşi al fiecărei societăţi, dimpotrivă, cele trei funcţii trebuiau să fie interactive între ele. Iar dacă ideologia tripartită era nucleul în jurul căruia indoeuropenii construiseră propria civilizaţie şi propriul univers religios, conferind sens şi formă lumii, totuşi fiecare popor indoeuropean a reelaborat acest eventual model potrivit cu propriile exigenţe, creînd fiecare în parte un sistem cultural propriu şi specific în care să se poată recunoaşte.

4. Panteonul iranian

Un tratat de pace, încheiat la începutul secolului al XIV-lea î.C. între regele hurit Šattiwaza din Mitanni, populaţie din punct de vedere etnic compozită, formată din huriţi, de origine obscură, şi din neamuri indoariene, şi regele hitit Šuppiluliuma, îi invocă drept chezaşi pe zeii Mitra şi Varuṇa, Indra şi gemenii Năsatya, divinităţi specifice ale *panteonului* indian. Deşi e imposibil de stabilit dacă e vorba de divinităţi indoiraniene încă nediferenţiate, ele confirmă prezenţa unei realităţi religioase care ne conduce la sistemul indoiranian, anterior reformei zoroastriene.

Prezenţa lui Mitra – Mithra în iraniană – în tratatul dintre Mitanni şi hitiţi e legitimată de rolul său de divinitate garantă a justiţiei; numele lui înseamnă într-adevăr „pact, contract". Zeu al justiţiei, aşadar, şi al luminii, apărător al adevărului (*aša*; par. 1), în Iran Mithra este asociat lui Ahura, Stăpînul, care, ulterior, o dată cu zoroastrismul, va deveni Ahura Mazdă (cap. X). Vayu la rîndul său este divinitate războinică, intermediară, care guvernează şi calea pe care defunctul trebuie s-o urmeze pentru a trece din lumea aceasta în cealaltă. Alături de Vayu, în funcţia războinică se află Verethraghna. Regăsit în limba pahlavi ca Wahram şi în persană ca Bahram, Verethraghna este victoriosul „care doboară obstacolul". Pare însă a fi fructul unei fuziuni dintre o divinitate de origine mesopotamiană şi semitică şi una indoeuropeană, zeiţa Aredvī Sūrā Anāhitā, care literalmente înseamnă „cea umedă, cea puternică, cea fără de prihană". În dublă natură, de divinitate şi de obiect sacrificial, se prezintă HAOMA*, care personificat devine Haoma. În mod asemănător Khvarenah, a cărei semnifiaţie probabilă e „splendoare, glorie", pare a se configura ca ipostază a unei forţe benefice, o natură ignee, care ulterior devine un epitet al regalităţii, şi care trebuia înţeleasă ca „emanaţie a soarelui". Khvarenah se află în centrul unei tradiţii mitice cosmogonice care îl implică şi pe Yima, cel care dă ordine şi dimensiuni universului.

Panteonul iranian, aşa cum îl putem reconstitui, apare totuşi articulat şi deja funcţional, chiar dacă nu conduce la o societate stratificată. Caracte-

rul naturalist, pe care par să-l propună figurile divine, ca de pildă mai sus amintitul Ahura Mazdă, divinitate celestă, Aredvī Sūrā Anāhitā, legată de ape, soarele Hvar, luna Māh, focul Ātar, vînturile Vayu, pămîntul Ārmaiti, par să conducă la un politeism în curs de sistematizare. Aspectul acesta e confirmat de Herodot I 131.2-3), care descriind religia persanilor, afirmă că aceştia îl numesc pe Zeus bolta cerului, că aduc sacrificii soarelui, lunii, pămîntului, focului, apei şi vînturilor. Herodot descrie fără îndoială un complex naturalistic, deşi îl confundă pe Mithra cu Anāhitā, al cărei cult, potrivit istoriografului grec, persanii l-ar fi preluat de la asirieni şi pe care el o interpretează ca fiind Afrodita Urania. Dar eventualul arhaism al acestei descrieri poate să provină din interpretarea la care autorul grec a supus *panteonul* persan, lucru oarecum asemănător cu modul în care Caesar va scrie despre germani (cap. VI, 3). Tot astfel afirmaţia cum că persanii, spre deosebire de greci, nu s-ar folosi de imagini de cult (Herodot I 131.1), pentru că nu atribuiau zeilor înfăţişare omenească, poate fi de asemenea rodul unei prejudecăţi răspîndite în literatura etnografică antică, potrivit căreia barbarii ignorau imaginile de cult.

5. Cult şi sacerdoţiu

Tot Herodot (I 132), descriind practicile de cult şi sacrificiale ale persanilor, afirmă că aceştia nu folosesc altare nici focuri nici libaţiuni şi nici măcar grăunţe de orz. Ofranda nu are niciodată caracter individual, ci se face spre folosul tuturor persanilor şi al regelui. Deşi nu se poate afirma cu certitudine că în vechiul Iran sacrificiul exprima o dimensiune cosmologică analogă celui indian, era totuşi obligatorie prezenţa unui Mag[5] (cap. X, 3), care să recite o „teogonie". Este posibil, totuşi, ca informaţia transmisă de Herodot să se refere la o practică înscrisă într-un nou sistem religios, bazat pe un substrat precedent, dacă Zaratuştra spunea că este un sacerdot, un *zaotar* (indiana antică *hotar*). Chiar şi formele de cult, riturile, caracteristicile sacerdoţiului trebuie în orice caz să fie reconstituite prin comparaţia cu India vedică şi prin filtrul zoroastrismului, care dezvăluie o opoziţie polemică faţă de o societate războinică şi aristocratică. Nu este, aşadar, improbabil ca ofranda sacrificială spre folosul tuturor persanilor şi al regelui, despre care ne informează Herodot, să aibă drept opus o oarecare formă rituală circumscrisă sferei individuale şi finalizată cu creşterea dreptului de decizie. Oricît de obscure ar rămîne caracteristicile acestui sacerdoţiu, e posibil ca el să fi avut o configuraţie asemănătoare cu cea a sacerdoţiului germa-

[5] Foarte probabil un exponent al tribului omonim al mezilor, din care se trăgea corpul socerdotal (Herodot I 101).

nic, dacă nu cumva chiar cu a druidismului (cap. VI, 2), dacă înainte de Zaratuştra structura socială era fărîmiţată în „comunităţi de bărbaţi". Nu este, în sfîrşit, improbabil ca în faza proto-indoiraniană *zaotar* să fi răspuns unei morfologii de tip şamanic, după cum se poate bănui în privinţa *ašavan*-ilor. De un cult specific se bucurau focul şi apa, care primeau sacrificii nesîngeroase, tipice pentru un cult privat. Acestea însă aparţineau şi domeniului *yasna*, „sacrificiu", unde centrală era ofranda de HAOMA* şi unde se practica uciderea rituală a unui animal. Focul, cu simbolismul său complex, avea un rol fundamental în viziunea cosmologică şi rituală iraniană. El stătea la originea existenţei omului ca şi a animalelor; era martorul acţiunii sacrificiale în *yasna* şi era un element indispensabil al ei; era expresia simbolică pămîntească a soarelui şi a forţei vitale inepuizabile care se reînnoieşte neîncetat. Existau cinci focuri naturale, atestate de *Avesta* (cap. X, 2) şi care se pot urmări pînă la faza ce precede reforma zoroastriană: *Berezisavab*, rezervat lui Ahura Mazdă în zoroastrism dar care probabil era tipic pentru fiinţele divine în străvechiul Iran; *Vohufryana*, propriu trupurilor oamenilor şi animalelor; *Urvazišta*, care sălăşluieşte în plante; *Vazišta*, din nori; *Speništa*, care îşi are sălaşul în pămînt şi care e folositor pentru activităţile oamenilor. Alături de acestea există trei focuri rituale, rezervate preoţilor, războinicilor şi agricultorilor şi crescătorilor de vite (par. 2).

Dacă e să-l credem pe Herodot (I 131.2), ceremoniile de cult erau celebrate pe vîrfurile munţilor, în aer liber, după cum în aer liber erau expuse şi cadavrele, pe aşa-numitele „turnuri ale tăcerii", oasele lor fiind adunate şi îngropate numai după ce erau cu totul descărnate (cap. X, 5). Evident, obiceiurile funerare ale Iranului antic au urmat un traseu diferit faţă de India, unde au evoluat în sensul incinerării. Nimic nu exclude însă posibilitatea ca în faza prezoroastriană să fi fost practicată înhumarea. În ultimă analiză, totuşi, reconstituirea unui sistem religios iranian anterior afirmării zoroastrismului dezvăluie un complex cultural supus unor puternice presiuni, dinamic şi fluid, care nu a atins şi nici nu a realizat o structură sistematică.

Bibliografie

LUCRĂRI GENERALE

BARR K., 1954, *Avesta*, Copenhagen.

BENVENISTE E., 1969–1975, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, 2 vol., Paris.

BOYCE M., 1975, *A History of Zoroastrianism*, I: *The Early Period*, Leiden-Köln.

BOYER R., 1991, *Il mondo indoeuropeo*, în J. Ries (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, II: *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Milano, pp. 7–23.

BURROW TH., 1973, „The Proto-Indoaryans", în *Journal of the Royal Asiatic Society*, pp. 123–140.
CAMPANILE E., 1990, *La ricostruzione della cultura indoeuropea*, Pisa.
DUCHESNE-GUILLEMIN J., 1962, *La religion de l'Iran ancien*, Paris.
DUMÉZIL G., 1958, *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, Bruxelles.
DUMÉZIL G., 1977, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris.
GHIRSHMAN R., 1963, *Perse. Proto-ariens, Mèdes, Archéménides*, Paris.
GNOLI G., 1980, *Zoroaster's Time and Homeland. A Study on The Origins of the Mazdeism and Related Problems*, Napoli.
GRAY L.H., 1929, *The Foundations of the Iranian Religions*, Bombay.
HAUDRY J., 1981, *Les Indo-Européens*, Paris.
HÜSIG G., 1909, *Die iranische Überlieferung und das arische System*, Leipzig.
LARSON G.J. (ed.), 1974, *Myth in Indo-European Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London.
MOLÉ M., 1965, *L'Iran ancien*, Paris.
PETTAZZONI R., 1920, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Bologna.
RIES J., 1991, *L'esperienza del sacro nella vita dell'uomo indoeuropeo*, în J. Ries (ed.), *Tratato di antropologia del sacro*, II: *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Milano, pp. 277–291.

STUDII

AMIET P., 1986, *L'âge des échanges inter-iraniens 3500–1700 av. I.Ch.*, Paris.
DANDEKAR R.N., 1938, *Der vedische Mensch*, Heidelberg.
DUCHESNE-GUILLEMIN J., 1961, *Symbolik des Parsismus*, Stuttgart.
DUMÉZIL G., 1968, 1971, 1973, *Mythe et Épopée*, 3 vol., Paris [trad. rom., Editura Ştiinţifică, 1993].
DUMÉZIL G., 1969, *Heur et malheur du guerrier*, Paris.
DUMÉZIL G., 1978, *romans de Scythie et d'alentour*, Paris.
DUMÉZL G., 1979, *Mariages indo-européens*, Paris [trad. rom., Polirom, 2002].
FLATTERY D.S.–SCHWARTZ M., 1989, *Haoma and Harmaline*, Berkeley.
GNOLI G., 1982, *Le fravaši e l'immortalità*, în G. Gnoli–J.-P. Vernant, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris-Cambridge.
GNOLI G., 1994, *Le religioni dell'Iran antico e Zoroastro*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, I: *Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 455–498.
KUIPER F.B.J., 1964, „The Bliss of Aša", in *Indo-Iranian Journal*, 8, pp. 96–129.
MASSON E., 1991, *Le combat pour l'immortalité. Héritage indo-européen dans la mythologie anatolienne*, Paris.
MOKRI M., 1982, *La lumière et les feux dans l'Iran ancien et leur démythification en Islam*, Leuven.
THIEME P., 1960, „The «Aryan» Gods of the Mitanni Treaties", în *Journal of the American Oriental Society*, 80, pp. 301–317.
WIKANDER S., 1959, „Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde", în *La Nouvelle Clio*, 7, pp. 310–329.

5

Grecia antică

1. Scurtă prezentare istorică

Ca şi celelalte forme religioase din aria mediteraneană, religia greacă era etnică (cap. I, 1) şi era produsul cultural al unui popor a cărui istorie îşi are rădăcinile înfipte în civilizaţia precedentă miceniană, denumire convenţională luată de la cetatea Micene, care a fost scoasă la lumină în a doua jumătate a secolului al XIX-lea de Heinrich Schliemann. Micenienii erau o populaţie de origine indoeuropeană şi vorbeau un dialect grecesc. Ei au ajuns în Grecia cu puţin înainte de jumătatea mileniului al II-lea î.C., unde au intrat în contact cu civilizaţia minoică, care din Creta îşi exercita influenţa asupra celorlalte insule din Marea Egee şi asupra Greciei continentale. Minoicii, denumire convenţională adoptată de cercetători şi derivată de la miticul suveran al Cretei, erau la rîndul lor un popor de origine obscură, probabil debarcat pe insulă venind din Orientul Apropiat şi a cărui limbă nu o cunoaştem încă, chiar dacă se foloseau de o scriere silabică. La începutul mileniului al II-lea şi-au dezvoltat o civilizaţie splendidă, bazată în cea mai mare măsură pe activităţi comerciale, căreia îi stau mărturie palate grandioase, ca de pildă cele de la Cnossos, Festos, Mallia şi Hagia Triada. Divinităţile erau în majoritate feminine, dar nu le cunoaştem numele, şi primeau sacrificii pe vîrfurile munţilor şi în unele peşteri. Unele descoperiri de oseminte umane ne fac să bănuim că în cazuri excepţionale se practica sacrificiul uman. Grecii micenieni, intrînd în contact cu lumea cretană, căreia ulterior i s-au substituit, i-au adoptat scrierea şi multe caracteristici culturale, păstrînd totuşi un specific al lor propriu în organizarea *panteonului*, care prezintă deja profunde analogii cu sistemul politeist homeric şi hesiodic. Descifrarea scrierii miceniene a permis într-adevăr să se recunoască prezenţa unor divinităţi ca Zeus, Poseidon, Hera, Hermes, Ares şi Dionysos, poate chiar şi Persefona, care ulterior se vor regăsi toate în religia greacă. Micenienii, ce par solid stabiliţi şi în Creta în secolul al XIV-lea î.C., păstrează motivele decorative ale artei cretane, dar nu vor adopta structura palatului deschis. Dacă aşezările minoice nu par într-adevăr să cunoască folosi-

rea zidului de centură, micenienii în schimb își înconjoară palatele cu fortificații ciclopice. Chiar și palatul micenian, esențial în structura lui simplă, rectangulară, formată dintr-o sală lungă mărginită de pereți, se deosebește față de cel cretan, care, dimpotrivă, crește ca printr-un soi de forță centrifugă în jurul unei curți mari, unde aveau loc ceremoniile publice.

Între secolele al XIV-lea și al XIII-lea î.C. civilizația miceniană e distrusă, poate de o misterioasă populație care atacase cetatea de pe mare. Oricît de obscure ar rămîne cauzele acestei prăbușiri, este cert că marile palate nu au mai fost reconstruite, nici în Creta și nici pe continent. Doar în Cipru civilizația miceniană a continuat să supraviețuiască aproape pînă în secolul al IX-lea. Supraviețuitorii dezastrului au dat probabil naștere unor mici comunități, care au păstrat în tradiția lor amintirea vechii splendori a regatelor miceniene. Începe astfel așa-numitul Ev Mediu elen, perioadă obscură și confuză, documentată doar de rare descoperiri arheologice, în cursul cărora încep să apară elementele ce vor constitui trăsăturile specifice ale noii religii grecești. Din acest amestec de fermenți, în care intră și contribuții profunde ale celorlalte civilizații din Mediterana, se naște religia greacă, indisolubil legată de teritoriul și de civilizația însăși a Greciei, structurată pe numeroasele sale cetăți, fiecare în parte avînd propriul său sistem de culte și un calendar propriu, chiar dacă *panteonul* era comun (par. 5). Religie fără dogme și fără cărți, fără întemeietori și fără caste sacerdotale, ea apare în forma ei definitivă între secolele al IX-lea și al VIII-lea î.C. Totuși absența unor dogme și a unei teologii canonizate favorizează o remodelare și o replăsmuire continue ale patrimoniului tradițional, mai ales mitologic.

2. Panteonul: de la eposul homeric la polis

Lumea miceniană constituie teritoriul retras și sigur în care grecii își construiesc universul mitologic; ea reprezintă trecutul pe care Grecia își întemeiază propriul prezent. Moștenit și el de la precedenta civilizație miceniană, *panteonul* se dezvăluie a fi structurat într-un POLITEISM* funcțional, organic și personal, bazat pe o schemă generațională. Documentele cele mai vechi sînt *Iliada* și *Odiseea* lui Homer și *Teogonia* lui Hesiod.

Doar niște simple nume în precedenta epocă miceniană, atunci cînd apar în poemele homerice zeii sînt deja forme desăvîrșite. Antropomorfi și diferențiați, ei se manifestă în formă personală, îndeplinesc funcții precise și ocupă sfere de acțiune delimitate. Încă în Iliada (XV 189-193) se stabilește o repartiție a cosmosului între Zeus, care stăpînește asupra cerului, Hades asupra Infernului și Poseidon asupra mării. În felul acesta zeii contribuie la a da formă universului și la a-l structura. Nucleul constant al acestui panteon e format în general din Zeus, Hera, Poseidon, Artemis, Apollon, Atena

şi Hermes, la care se adaugă, cu unele diferenţe pentru fiecare cetate în parte, Demeter, Ares, Afrodita, Hefaistos şi Hestia. Aceste divinităţi, potrivit povestirii mitologice oferite de Hesiod, nu se bucură de nemurire, ci se nasc din alte figuri divine astfel încît lumea divină, dezvoltîndu-se pe cale generaţională, pare modelată după existenţa umană. Povestirea teogonică îi plasează la început pe Gaia, pămîntul, pe Chaos, vidul nu mai bine definibil, pe Eros, care e însuşi principiul generativ, şi pe Tartar, care este mai degrabă un loc, destinat a fi punctul cel mai profund al Infernului, unde se adună umbrele şi ulterior sufletele celor mînjiţi de fărădelegi înspăimîntătoare. Gaia creează întregul univers, mările, munţii, rîurile şi mai tîrziu, însoţindu-se cu Uranos, cerul, unul dintre fiii zămisliţi de ea, dă viaţă primei generaţii divine, alcătuită de Titani. Cel mai tînăr dintre aceştia, Cronos, îl castrează pe tatăl său Uranos şi îşi asumă puterea. Însoţindu-se pe urmă cu sora sa Rhea, dă naştere zeilor din a doua generaţie, Hestia, Demeter, Hera, Hades, Poseidon şi Zeus. De teamă să nu-şi piardă puterea, Cronos îşi devorează unul cîte unul copiii, cu excepţia lui Zeus, pus la adăpost de Rhea. După un îndelungat conflict, acesta reuşeşte în sfîrşit să-şi detroneze tatăl şi purcede la organizarea definitivă a cosmosului, realizată după o serie de însoţiri, din care se nasc alte figuri divine ce prelungesc acţiunea lui Zeus asupra lumii. Aceştia sînt zeii din a treia generaţie ca Artemis şi Apollon, copii ai lui Zeus cu Latona, una din divinităţile titanice din prima generaţie. Acest model generaţional e însoţit, evident de o schemă de tip dinastic, care trimite înapoi probabil la antecedentele miceniene şi la structura tipică a familiei gentilice din epoca arhaică, bazate tocmai pe descendenţa dinastică. Foarte probabil însă, modelul acesta trădează de asemenea unele influenţe provenind din aria Orientului Apropiat, cu care Grecia şi, mai înainte, micenienii şi Creta minoică au avut în permanenţă schimburi (cap. II, 5; III, 2). Totodată însă, aceeaşi schemă se contrapune organizării democratice pe care o vor asuma cetăţile greceşti, şi îndeosebi Atena, începînd cu sfîrşitul secolului al VI-lea şi mai ales în cursul celui de al V-lea.

Peste acest univers, unde nu e nici urmă de vreo antropogonie, decît poate în cine ştie ce tradiţie locală, stăpîneşte Zeus, „tatăl zeilor şi al oamenilor", garant al ordinii şi al justiţiei, cel care, prin numele său, îşi dezvăluie îndepărtata origine indoeuropeană (cap. IV, 3). El păstrează poate străvechiul rol uranic în puterea exercitată asupra fulgerelor sau asupra timpului meteoric, tot aşa cum din ereditatea indoeuropeană păstrează rolul de zeu din prima funcţie (cap. IV, 3). Înlăuntrul spaţiului controlat de Zeus ceilalţi zei acţionează în limitele respectivelor lor sfere de competenţă, chiar dacă uneori acţiunile lor depăşesc acele graniţe şi se intersectează copios unele cu altele. Astfel Hera, sora şi soţia lui Zeus, care îndeplineşte rolul de nevastă, o are alături pe Demeter, întruchiparea mamei dar în acelaşi timp zeiţa de la care oamenii au învăţat cultivarea cerealelor. Din nici una dintre acestea

două nu se poate trage o Afroditǎ, deja în *Iliada* zeiţa dragostei şi a seducţiei erotice, şi nici o Artemis, care acoperă spaţiul feminin înainte ca acesta să devină conştient de propria sexualitate. Zeiţă fecioară prin excelenţă, Artemis e într-adevăr destinatara ofrandelor din partea tinerelor fete, la ieşirea din adolescenţă, ca şi din partea tinerelor soţii inainte de intrarea lor în casa soţului. În sfîrşit, mai este Atena căreia îi revine tutelarea activităţilor tipice din universul feminin domestic, ca ţesutul şi facerea pîinii. Apollon la rîndul său ocupă spaţiul masculin căruia îi aparţine tînărul ajuns la graniţa vîrstei adulte şi care trebuie să se integreze în societate. Dar Apollon este şi divinitatea tutelară a poeziei şi a DIVINAŢIEI*, care constituie cei doi poli de orientare fundamentali pentru civilizaţia greacă, prima avînd rolul de a transmite patrimoniul mitologic iar a doua pe acela de a călăuzi alegerea acţiunilor pe care omul grec trebuie să le îndeplinească, mai ales în momente de criză, atît individuale cît şi colective. De aceasta din urmă e strîns legată iatrica (arta tămăduirii); zeul, în calitate de tămăduitor, îl reintegrează pe om în ordine, eliminînd boala, rod al vreunui act de nesupunere umană care a tulburat însăşi ordinea cosmică. Dar Apollon nu este singurul care practică mantica. Cum în toate faptele socialmente importante este evidentă prezenţa în acelaşi timp a mai multor divinităţi, şi în cadrul divinaţiei alături de oracolul lui Apollon de la Delfi îl regăsim pe cel al lui Zeus la Dodona, dar şi pe acela al lui Demeter la Patras, în Ahaia, cu pronunţate caractere iatrice. Nici aspectele tehnologiei artizanale şi îndeosebi activităţile meşteşugăreşti nu stăteau doar sub oblăduirea lui Hefaistos, divinitate extrem de sectorială, a cărui marginalitate era subliniată de un şchiopătat foarte vizibil; ele, dimpotrivă, se bucurau chiar de aportul Atenei, zeiţă a războiului şi a inteligenţei ascuţite, fiică a lui Zeus. Încheie această panoramă două figuri divine, care operează în sectoare nepermise altor zei, Hermes, fiu al lui Zeus şi al nimfei Maia, şi Dionysos, şi el fiu al lui Zeus făcut cu muritoarea Semele. Hermes este zeul nesupunerii, care încalcă tabuurile, mesagerul zeilor, în continuă mişcare între cer, pămînt şi Infern. Dionysos, şi el un nesupus, este zeul transformării, de care depind schimburile culturale şi sociale. El se bucura de un cult extatic şi întruchipa masca adoptată de actori în reprezentaţiile teatrale, parte din complexul de sărbători dedicat lui.

Ulterior, o dată cu afirmarea cetăţilor, zeii intră şi ei în spaţiul urban, unde îşi află sălaş în temple; ei devin concitadinii oamenilor, împărtăşesc cu aceştia acelaşi destin şi conlucrează cu ei pentru menţinerea echilibrelor în aceeaşi cetate.

Eroii. Eroii sînt o categorie de fiinţe de origine uneori semidivină, alteori umană, care se bucură de un statut aparte în POLITEISMUL* grec. Ei se situează între oameni şi zei, cu care sînt în permanentă comunicare. Dacă

pot fi încadraţi în tipologia eroilor culturali (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*), care adesea îndeplinesc sarcina de a întemeia instituţii şi tipare ale vieţii materiale şi culturale, totuşi eroii greci, în virtutea morfologiei lor specifice, nu pot fi reduşi doar la această categorie istorico-religioasă. Chiar şi cantitatea de povestiri mitice în legătură cu ei, superioară miturilor ai căror protagonişti sînt zeii, face dificilă orice tentativă de reconstituire a orizontului eroic. După Hesiod (*Munci şi zile* 156-160) eroii erau semizei, urmaşi ai celor trei stirpe, de aur, de argint şi de bronz, şi au precedat apariţia omului pe pămînt, fără să aibă cu aceştia vreo legătură de rudenie. Pentru Pindar (*Olimpica* I 1-2) ei se situau pur şi simplu între zei şi oameni. Platon (*Cratylos* 397 C-399 C), la rîndul său, îi situa după zei şi demoni şi imediat înaintea oamenilor.

Spre deosebire de zei, care nu cunosc moartea şi nici îmbătrînirea, eroii sînt sortiţi să moară, şi ca muritori ei îşi asumă în mod frecvent funcţia de strămoşi mitici (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*), devenind străbunii a numeroase familii gentilice din epoca arhaică, care păstrează încă funcţii religioase şi în epoca clasică în virtutea actului de întemeiere înfăptuit în trecutul mitic de eroul din care descind. Chiar dacă pot avea funcţii asemănătoare cu ale zeilor, ca rostirea de oracole sau tămăduirea de boli sau întemeierea de culte sau de obiceiuri rituale, eroii se caracterizau şi se deosebeau de zei tocmai prin relaţia lor cu moartea. Astfel cultul dedicat lor era de tip funerar, pe mormîntul care le păstra trupul. E posibil de altminteri să recunoaştem o discretă permutabilitate de funcţii între zei şi eroi, mai ales în cazul unor culte locale. Dar foarte rar un erou ajunge să fie transformat în zeu, în afară de cazul de excepţie al lui Heracles, care ca model desăvîrşit al eroului îşi încheie existenţa pămînteană urcînd în Olimp, transformat tocmai într-un zeu salutat de Pindar (*Nemeea* III 22) ca „erou zeu". Ei puteau cel mult să se bucure de privilegiul de a fi transportaţi în Insulele Fericiţilor, unde îi aştepta o viaţă nouă într-un fel de loc paradiziac (Hesiod, *Munci şi zile* 166-173).

Spaţiul faptelor eroice este în general cel al unei Grecii arhaice care aparţine istoriei civilizaţiei miceniene. De altfel cronografia elaborată de greci situa epoca eroică între secolul al XVI-lea şi al XIII-lea î.C., cînd înflorise civilizaţia miceniană, şi arheologia a demonstrat cum prin secolul al VIII-lea morminte din epoca miceniană deveniseră locuri de cult al eroilor. Dar pentru greci aceea era „vremea eroilor", trecutul mitic dinaintea timpului prezent, în cursul căreia viaţa actuală îşi dobîndise temelia, ordinea şi stabilitatea. Împărţite în cicluri narative, ca acela argonautic, teban, troian, faptele eroice par să-i distribuie pe eroii înşişi în două mari generaţii: „oamenii eroi, care au pierit în vremurile dinainte" (Homer, *Odiseea* XI 628-631), ca Teseu, Iason sau Heracles pe de o parte, şi eroii ciclului troian pe de alta.

Iar cei din prima generaţie se configurează în majoritate ca tineri porniţi în căutarea unui rol sa a unei soţii. Astfel ei par să reprezinte în mod simbolic trecerea tinerilor bărbaţi către vîrsta adultă, care pe plan ritual se transpune în numeroasele arene de întreceri atletice cu care era împînzită Grecia. De altminteri tocmai în atletică eventualele vechi rituri iniţiatice (RITURI*) au lăsat urmele cele mai evidente. Legat de moarte şi de atletică, eroul pare să treacă atunci şi prin riturile de transformare a tinerilor în adulţi, unde un rol decisiv îl joacă moartea simbolică a celui în curs de iniţiere. Doar cu aceasta nu se epuizează complexa morfologie eroică, ea fiind totuşi puternic înrădăcinată în tradiţia familiilor aristocrate greceşti, dezvăluindu-se astfel a fi în vădită contradicţie cu rînduiala democratică asumată de cetăţi. Cu toate acestea eroul este şi el introdus în cetate şi mormîntul său este aşezat în centru, lîngă *agora*, în timp ce cetatea însăşi aşteaptă ocrotire din partea lui. Astfel istoriile unor eroi ca Teseu, Heracles sau Oedip arată cum figura aceasta era greu reductibilă la egalitarismul democratic al cetăţii, pentru care rămîne oricum funcţională.

Moştenirea indoeuropeană. Potrivit celor mai mulţi dintre cercetători, Grecia a contribuit puţin la reconstituirea sistemului tripartit indoeuropean. Ca reconstituire propriu-zisă poate că el e prea puţin relevant din punctul de vedere istorico-religios, dar, dacă se lasă deoparte implicaţiile sale evoluţioniste ca şi prejudecata că ierarhia funcţiilor trebuie să fie rigidă (cap. VI, 2), atunci şi pentru *panteonul* grec ideologia tripartită poate deveni o grilă de interpretare. Într-adevăr, nu încape îndoială că Zeus, „tatăl zeilor şi al oamenilor", din punct de vedere etimologic legat, împreună cu romanul Iupiter, de vedicul *Dyaus pitar*, în calitate de rege, *basileús* (Hesiod, *Teogonia* 881-885) reprezintă şi guvernează funcţia I (cap. IV, 3). Cu toate acestea grecii au exilat în spaţiul divin şi în vremea mitului funcţia regalităţii, care se opreşte odată cu Zeus iar de la Zeus nu se mai continuă prin succesiune dinastică. Dacă mai tîrziu sistemul indoeuropean prevede ca orice funcţie să fie condusă de perechi divine, atunci alături de Zeus poate fi aşezat Apollon, divinitate tutelară a manticii şi a poeziei, în Grecia expresii ale sacralităţii. Dar Apollon guvernează şi iatrica, este adică zeul care „vindecă de boli", sferă guvernată mai tîrziu de fiul său, Asclepios, şi pe care indoeuropenii au destinat-o funcţiei a III-a. Atunci „teologia" greacă poate va fi reinterpretat acest aspect al funcţiei I, îmbinînd iatrica şi mantica şi dînd naştere iatromanticii. O discuţie asemănătoare trebuie să aibă loc în privinţa funcţiei a II-a, unde alături de palida figură a lui Ares, expresie pură a războiului, trebuie neapărat să fie aşezat măcar Heracles, căruia concomitent îi era dedicat un cult ca zeu şi ca erou. Faptul că la alte populaţii indoeuropene această funcţie se află sub tutela unei singure divinităţi nu exclude

posibilitatea ca altundeva acesteia să i se fi atribuit o pereche, ca, de pildă, în vechiul Iran (cap. IV, 2). De altfel Heracles este fiul lui Zeus şi destinul său este orientat de oracolul delfic, dominat de Apollon, şi acest lucru poate să comporte controlul funcţiei I asupra celei de a II-a. În sfîrşit funcţiei a II-a i se pot repartiza desigur Dioscurii, Castor şi Pollux, gemeni precum Năsatya sau Aśvin din vechea Indie, caracterizaţi ca şi aceia de o diformitate evidentă, căci unul e muritor şi celălalt nemuritor. Dar poate cea mai pregnantă este perechea reprezentată de Demeter şi Core, care sînt mamă şi fiică, în mod direct active pe plan economic.

Admiţînd aşadar că indoeuropenii şi-au construit diferitele lor *panteonuri* pe baza unei structuri tripartite, Grecia şi-a realizat propriul univers cultural şi şi-a definit propria identitate replăsmuind în permanenţă şi reconstruind cu dinamism propriul *panteon*, beneficiind şi de aporturile şi influenţele provenind de la popoarele cu care ea intra în contact.

3. Supraevaluarea mitului

În timp ce la Roma prevala formalismul ritual (cap. VII, 4), în Grecia antică domina povestirea mitică, „cuvîntul creator şi întemeietor" care i-a însoţit şi i-a călăuzit întreaga cultură în desfăşurarea ei istorică ai cărei depozitari erau poeţii prin inspiraţie divină. Intrat în vocabularul nostru pentru a desemna o „povestire fantastică" şi adoptat în mod convenţional de istoria religiilor pentru a indica expresii asemănătoare ale unor populaţii cu tradiţie fie orală, fie scrisă, *mythos* (MITUL*) nu era altceva în epoca arhaică decît „povestire". Transmis pe cale orală, ca povestire tradiţională, pentru a fi într-adevăr aşa ceva el avea nevoie de recunoaşterea colectivă, care îi stabilea şi legitimitatea. Înainte de a căpăta forma lor definitivă prin scris, chiar şi poemele homerice au fost încredinţate transmiterii orale, şi dacă poeţii erau specialiştii cărora le revenea sarcina de a-l recita, limbajul mitului era poezia. El trebuia recitat cu pricepere, dînd muzicalitate cuvintelor, după cum spunea Alcinou, regele feacilor, în *Odiseea* (XI 367-368). Trăit ca istorie, mitul întemeia şi legitima prezentul grecilor şi, împreună cu dezvoltarea artelor plastice, a contribuit la procesul de antropomorfizare a zeilor. Deşi în variante diferite şi în ciuda cristalizării la care a supus-o ulterior scrisul, povestirea mitică era un element fundamental de coeziune religioasă în fragmentarea politică a cetăţii. Adevăraţii protagonişti formali ai mitului erau „acţiunile", cele ale fiinţelor primordiale, ca Gaia şi Uranos, şi ale zeilor, care dădeau formă lumii; cele ale eroilor, care stabileau coordonatele politice, culturale şi ideologice ale universului uman. Erau totuşi evenimente întîmplate şi „acţiuni" săvîrşite într-un trecut îndepărtat şi irepetabil, unde se puteau întîmpla fapte oribile şi sîngeroase. Dar tocmai irepetabi-

litatea lor era garanţia conservării ordinii prezentului. Retrase în trecutul mitic, „înainte vreme" care e timpul mitului, unde s-au strămutat toate vinovăţiile, acele poveşti au contribuit la formarea realităţii, consolidînd-o şi făcînd-o de neschimbat.

Mitologia aceasta complexă şi pestriţă, deseori contradictorie, nu a fost niciodată unificată într-un text canonic şi nici nu a fost condiţionată de vreo ortodoxie. Atunci cînd s-au afirmat cetăţile, cel mult ea a fost pliată pentru a satisface opţiunile ideologice şi politice, pe cînd în epoca arhaică fusese temelia societăţii aristocratice. Astfel, în momentul cînd democraţiile şi-au făcut apariţia în Grecia, mitul devine instrumentul de exorcizare a spectrului tiraniei, înrădăcinată în aristocraţie, şi pentru a îndepărta chiar modelele eroice pe care el le propunea. Această nouă atitudine era însoţită de o revizuire a povestirii mitice, căreia i se punea în discuţie actualitatea. Filozofii materialişti din aria ionică au fost primii care au început o reevaluare în cheie naturalistă a tradiţiei mitice. Alţii puneau în discuţie antropomorfismul zeilor. Mitologia nu era negată, dar se simţea nevoia de a o regîndi şi de a o reinterpreta, fără a-i pune în discuţie funcţia, pentru că în forma sa tradiţională nu mai părea a fi un pol de orientare eficace. O dată cu declinul cetăţilor, critica devine mai radicală şi s-a ajuns pînă la a se afirma caracterul de pretext al povestirilor mitice, care avuseseră funcţia de a-i scoate pe oameni din animalitatea unei existenţe sălbatice, şi pînă la negarea existenţei însăşi a zeilor, creaţi de iscusinţa unui înţelept. În sfîrşit, cu Platon a fost negat rolul pedagogic al mitului şi al poeziei, alungate împreună cu poeţii, întrucît reduceau capacitatea de gîndire a omului şi puteau să-i îndemne pe tineri la rele.

4. Cultul

Dacă zeii şi eroii ocupau spaţiul mitului, în care rămîneau izolaţi, omului i se încredinţa realitatea istorică, pe care el o controla prin intermediul actului ritual. Acesta permitea să se păstreze prezentul şi să se rezolve, sub semnul stabilităţii, crizele periodice şi recurente ce puteau ameninţa echilibrele comunităţii umane. În epoca arhaică manifestările cultuale par circumscrise la SACRIFICIUL* sîngeros închinat zeilor, care reprezintă un fel de moment instituţional destinat dialogului cu aceştia, în timp ce locurile de cult par în general ocazionale. O dată cu apariţia cetăţilor, zeii şi eroii devin concitadini şi protectori ai oamenilor, iar cultul, în diferitele lui expresii, îşi asumă conotaţii de instrument cu ajutorul căruia acţiunea lor e orientată în prezent sau exclusă din acesta. În acest cadru, ritul[1] se vădea a fi o acţiune rafinat umană, căreia îi revenea sarcina confirmării şi edifi-

[1] Termenii care îl desemnau erau *órgia, hierourgia, drómena* şi *drama.*

cării colectivităţii civice. Moment provizoriu care îşi epuiza funcţia în spaţiul şi în timpul celebrării sale, ritul valida şi reînnoia formele relaţiei dintre zei şi oameni precum şi sferele respective, stabilite în timpul MITULUI*.

Sacrificiul. SACRIFICIUL*, finalitate necesară a oricărei acţiuni rituale, care reproducea acţiunea primordială săvîrşită de Titanul Prometeu în urma căreia se ajunsese la separarea oamenilor de zei, unind provizoriu cele două lumi, reînnoia în cele din urmă acea străveche separare. Lumea grecească cunoştea două forme de sacrificiu: una destinată zeităţilor infernului, eroilor şi defuncţilor, *enágisma*, în care victima, un animal cu blana închisă la culoare, era arsă de tot; şi una închinată zeilor olimpici, *thysía*, care prevedea arderea părţii destinate zeilor, adică a grăsimii şi a oaselor animalului, care trebuia să fie cu blana deschisă la culoare, în timp ce carnea victimei era împărţită între participanţii ospăţului sacrificial fiecăruia după rangul său, astfel încît la sfîrşit se reproduceau articulaţiile şi ierarhiile sociale.

Ciclul festiv. În cetăţi celebrarea cultelor era inclusă într-un calendar festiv (SĂRBĂTOARE*), care permitea exercitarea unui control asupra timpului, la rîndul său canalizat în felul acesta înlăuntrul dimensiunii ordinii. Diferitele manifestări de cult erau toate funcţionale pentru diverse sectoare ale existenţei omeneşti şi îi exprimau orientările. De aceea, alături de cultul olimpic, avînd drept caracteristică *thysia* şi al cărui obiect era organizarea imuabilă a cosmosului, întîlnim şi MISTERIILE*. Chiar şi atletica, unde eventuale vechi rituri iniţiatice au lăsat urmele cele mai evidente, aparţinea coplexului general al cultelor şi multe sărbători erau însoţite de competiţii. Unele dintre acestea, legate de cultul unor divinităţi specifice ca Zeus, pentru întrecerile olimpice, sau Poseidon, pentru cele istmice, au căpătat un caracter panelenic, drept care, cu prilejul celebrării lor, a fost impus un „armistiţiu sfînt" tuturor cetăţilor greceşti. Prin astfel de întreceri, împreună cu zeii, era onorat şi un erou, care adesea era întemeietorul competiţiilor şi în care învingătorul îşi afla modelul. Reprezentaţiile tragice însă, expresie tipică a cetăţii Atena, cu pronunţat caracter competitiv, erau parte integrantă a manifestărilor cultuale, ele înscriindu-se în ciclul festiv dedicat lui Dionysos.

MISTERIILE

Misteriile (*mystéria*), desemnate deseori şi prin termenul *teleté*, care înseamnă „desăvîrşire", deşi astăzi în mod tradiţional tradus prin „iniţiere", nu constituiau o categorie diferită faţă de alte culte practicate în cetate, şi nu erau opuse şi nici nu intrau în concurenţă cu cultul olimpic. Ele erau un ansamblu de ceremonii şi de rituri care făceau parte din acelaşi sistem cultual, se înscriau în ciclul festiv şi aveau ca destinatari divinităţi din *panteon*, care la Atena

erau Demeter şi Core: „mama" şi „fiica", dar de asemenea: zeiţa care dăruise oamenilor cerealele şi misteriile şi Stăpîna Infernului. Operaţiunile rituale nu erau diferite de cele ale cultului olimpic şi cuprindeau şi întreceri atletice. Misteriile se deosebeau de cultele olimpice mai ales prin finalitatea lor şi prin atenţia faţă de destinul omului. Dacă e posibil ca aceste culte să fi avut la origine un caracter iniţiatic de tip aristocratic, de vreme ce la Eleusis corpul sacerdotal se trăgea din vechile familii ale Eumolpizilor şi Cericilor, atunci cînd devin un cult public al cetăţii, ele par gata orientate pentru integrarea omului în realitatea culturală civică, scoţîndu-l din condiţia naturală de fiinţă generată de o familie pentru a-l introduce în dimensiunea politică. Acest proces de integrare culturală angaja însă şi destinul ultramundan al omului, căruia i se făgăduia o situaţie privilegiată în Lumea de Dincolo după ce va fi participat la riturile sacre.

Cultele misterice erau numeroase în Grecia. Faimoase erau cele ale Marilor Zei din Samothrace, ale lui Dionysos din Tenedos, ale Marii Zeiţe de la Andania şi de la Megalopolis, ale Herei din Argos. Dar modelul desăvîrşit erau misteriile în cinstea lui Demeter şi a Corei celebrate la Eleusis, un mic orăşel la cîţiva kilometri de Atena, unde în fiecare an, în luna Boedromion, la începutul toamnei, cetăţenii atenieni se duceau în procesiune solemnă. Era vorba de o sărbătoare proprie calendarului festiv atenian şi pusă sub jurisdicţia arhontelui Rege, care cerea în virtutea caracterului său panelenic suspendarea oricărei activităţi de război în întreaga Grecie. Tot poporul era invitat să participe şi să se supună iniţierii, cu obligaţia păstrării tainei în privinţa ceremoniilor la care luase parte. Această taină era proclamată de mitul de întemeiere narat în *Imnul homeric către Demeter*, dar e greu de stabilit în ce anume consta ea şi poate că nici nu era nimic de dezvăluit în mod obiectiv.

Oricare ar fi fost natura acestei taine, ea acţiona ca o forţă centripetă solidarizantă care îi antrena pe cetăţeni şi care le reînnoia unitatea şi identitatea. Atunci însă cînd parabola politică ateniană a început să apună, misteriile şi-au accentuat perspectiva escatologică, deja schiţată în mitul întemeierii, unde se proclama „beatitudinea" tuturor celor care asistaseră la riturile sacre, s-au orientat în direcţia ultramundană şi s-au transformat tot mai mult într-un cult universalist complet desprins de istoria Atenei.

Oracolele. O formă de cult tipic grecească este, în sfîrşit, cea reprezentată de oracole. Şi acestea, ca oricare altă formă de DIVINAŢIE*, erau puse sub tutela lui Apollon. Ca toată mantica grecească, ele aveau funcţia de indicare a căilor şi modurilor necesare pentru a readuce între limitele „normei" episoade critice circumscrise şi localizate care se sustrăgeau modelelor normative obişnuite. Pentru atari motive, aceste culte aveau un caracter în general local, chiar dacă uneori faima lor trecea dincolo de hotarele teritoriale. Oracolul cel mai ilustru era acela al lui Apollon de la Delfi, dar o mare faimă avea şi acela al lui Zeus de la Dodona şi tot oraculare erau cultele a nume-

roşi eroi. La funcţia generală orientativă a manticii, circumscrisă la situaţii particulare de criză, se aliniază şi iatromantica[2], aceasta aflîndu-şi modelul desăvîrşit în oracolul cu incubaţie[3] al lui Asclepios, de la Epidaur. Boala, de altfel, nu mai puţin decît alte împrejurări critice, era resimţită ca o alterare a ordinii cosmice produsă de o abatere de la sistemul de norme tradiţional, din cauza căreia omul era scos din starea sa firească de puritate. Oracolul devenea atunci un instrument care, printr-o purificare preliminară, îl readucea pe consultant în starea sa originară, deschizînd spaţiul uman la intervenţia divinităţii.

5. Religia cetăţii

Atunci cînd se afirmă cetăţile, privilegiile aristocraţiei sînt treptat abolite iar noţiunea de „cetăţean" pare aproape să prevaleze asupra identităţii comune etnice şi culturale, gata totuşi să-şi facă din nou apariţia în momente de conflict cu lumea barbarilor, reprezentată de Persia. Se creează atunci o nouă legătură cu teritoriul, care depăşeşte legătura de familie. De aceea, şi lumea zeilor şi a eroilor suportă o alunecare în sens civic şi politic. Zeii sînt introduşi în cetate şi se integrează, împărţind cu ceilalţi cetăţeni spaţiul urban. *Panteonul*, în unitatea sa complexă reproducea unicitatea spaţiului urban, realizînd nevoia de unitate a societăţii. Dimensiunea individului coincidea atunci cu aceea a cetăţii, în care el recunoştea singura resursă în măsură să răspundă nevoilor lui. La rîndul lor, diviziunile şi articulaţiile cetăţii, înseşi ierarhiile ei se reflectau în specializarea şi în ierarhiile puterilor din lumea divină, de care erau legitimate. Fiecare divinitate opera în sfere de competenţă precise, unde îşi afla propria limită şi unde fiecare în parte constituia o limită pentru acţiunile celorlalţi zei. Drept urmare fiecare situaţie sau împrejurare socialmente importantă nu era niciodată lăsată în stăpînirea unei singure divinităţi. Dacă celebrarea cultelor contribuia la cimentarea unităţii corpului social, cetatea, zeii odată integraţi în ţesătura civică, se propunea drept unica mediatoare între lumea divină şi lumea umană. Celebrarea periodică a cultului şi a sărbătorilor, calendarul însuşi, pînă şi ortodoxia povestirilor mitice erau puse sub controlul cetăţii, care îşi exercita puterea cu ajutorul magistraţilor.

Fiecare cetate se bucura de propria autonomie politică şi religioasă, cu care se mîndrea, avea un calendar şi sărbători proprii, propria divinitate tutelară, culte proprii. Totuşi numele sărbătorilor coincideau adesea, zeii erau

---

[2] Sau divinaţia medicală. Consultantul se adresa oracolului pentru a afla un răspuns la tulburările sale fizice.

[3] Numit astfel deoarece consultantul îşi petrecea noaptea în templu şi primea în somn vizita sau mesajul zeului.

mereu aceiaşi şi fiecare cetate îşi trimitea delegaţia sa pentru a asista la manifestările religioase mai importante ale celorlalte. În felul acesta se păstrase caracterul originar etnic al religiei greceşti, pe care totuşi autonomia religioasă a diferitelor centre urbane o orienta din ce în ce mai mult în sensul civic. Magistraţii se îngrijeau de organizarea sărbătorilor periodice, de celebrarea cultelor şi le prezidau. Complexul şi articulatul sistem cultual devenea astfel un instrument pentru consolidarea unităţii civice a cetăţenilor şi era expresia acesteia, cu consecinţa că fiecare celebrare devenea publică. Riturile tindeau să-şi piardă orice eventuală autonomie, de care la origine trebuie probabil să se fi bucurat înlăuntrul anumitor culte gentilice, aşa cum autonome erau probabil înseşi concursurile de tragedie şi MISTERIILE* la Atena, unde teatrul s-a transformat pînă la asumarea funcţiei de a reînnoi şi de a confirma identitatea civică a cetăţenilor. În spaţiul scenic, într-adevăr, era limitată criza introdusă în mod provizoriu şi periodic în inima cetăţii prin reprezentarea dramelor familiilor eroice (par. 2), irepetabile în prezent şi exilate în timpul mitic. În faţa acelor întîmplări cu nelegiuiri şi cu moarte, se înălţa ordinea spaţiului civic, înlăuntrul căruia cetăţeanul afla răspunsurile la nevoile sale.

În orizontul acesta, rolul sacerdotului nu este niciodată, sau aproape niciodată, o alegere de viaţă, ci mai degrabă o sarcină publică. Sacerdotul este în general un funcţionar al statului ales sau numit de cetăţeni. El se înfăţişează ca garant al raporturilor dintre comunitatea umană şi lumea zeilor; iar dacă prezidează sacrificii publice, nu el e executorul lor material.

Bibliografie

LUCRĂRI GENERALE

BRELICH A., 1958, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma.

BRELICH A., 1969, *Paides e Parthenoi*, Roma.

BRELICH A., 1985, *I Greci e gli dei*, Napoli.

BRULÉ P., 1987, *La fille d'Athènes*, Paris.

BURKERT W., 1977, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz.

CALAME C., 1992, *La festa*, în M. Vegetti (ed.), *Introduzione alle culture antiche*, III: *L'esperienza religiosa antica*, Torino, pp. 29–54.

CHIRASSI COLOMBO I., 1983, *La religione în Grecia*, Roma-Bari.

DEUBNER L., 1932, *Attische Feste*, Berlin.

FONTENROSE J., 1978, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations With a Catalogue of Responses*, Berkeley-Los Angeles-London.

GERNET L.,–BOULANGER A., 1932, *Le génie grec dans la religion*, Paris (1970).

KERÉNYI K., 1951, *Die Mythologie der Griechen*, Zürich.

LÉVÊQUE P., 1995, *Religion et culture*, în P. Briant–P. Lévêque, *Le monde grec aux temps classiques*, Paris, pp. 353–435.
LORAX N., 1981, *Les enfants d'Athéna*, Paris.
MUSTI D. (ed.), 1984, *Le origini dei Greci. Dori e mondo egeo*, Roma-Bari.
NILSSON M.P., 1906, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Auschluss der Attischen*, Leipzig (Stuttgart 1957).
NILSSON M.P., 1967³, *Geschichte der griechischen Religion*, I, München.
PARKE H.–WORMELL D., 1956, *The Delphic Oracle*, 2 vol. Oxford.
PARKE H., 1967, *The Oracles of Zeus: Dodona Olympia Ammon*, Oxford.
PARKE H., 1977, *Festivals of the Athenians*, London.
PETTAZZONI R., 1924, *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna.
PETTAZZONI R., 1953, *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Torino.
ROUX G., 1976, *Delphes. Son oracle et ses dieux*, Paris.
SABBATUCCI D., 1965, *Saggio sul misticismo greco*, Roma (1979²).
SABBATUCCI D., 1979, *Religione tradizionale ed esigenze esoteriche*, în *Storia e civiltà dei Greci*, III/6, Milano, pp. 569–617.
SCARPI P., 1994, *Le religioni preelleniche di Creta e Micene e La religione greca*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, I: *Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 265–281 şi 283–330.
SFAMENI GASPARRO G., 1986, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma.
VERNANT J.-P., 1962, *Les origines de la pensée grecque*, Paris [trad. rom., Symposion, 1995].
VERNANT J.-P., 1990, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris [trad. rom., Meridiane, 1995].
VERNANT J.-P. (ed.), 1991, *L'homme grec*, Paris [trad. rom., Polirom, 2001].
WINKLER J.J.–ZEITLIN F.I. (ed.), 1991, *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*, Princeton, N.J.
ZUNINO M.L., 1992, *Il sacerdote greco*, în M. Vegetti (ed.), *Introduzione alle culture antiche*, III: *L'esperienza religiosa antica*, Torino, pp. 85–100.

STUDII

BIANCHI U., 1976, *The Greek Mysteries (Iconography of Religion*, XVII/3), Leiden.
BIANCHI U., 1992, *Misteri di Eleusi. Dionisismo. Orfismo*, în J. Ries (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milano, pp. 259–281.
BLOCH R., 1963, *Les prodiges dans l'antiquité classique*, Paris.
BURKERT W., 1972, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mytehen*, Berlin-New York.
BURKERT W., 1979, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley.
BURKERT W. 1987, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge (Mass.-London).
CHIRASSI COLOMBO I., 1992, *Il sacro nello spazio politico:miti di origine, riti di integrazione*, în J. Ries (ed.), *Tratato di antropologia del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milano, pp. 217–232.

DETIENNE M., 1981, *L'invention de la mythologie*, Paris [trad. rom., Symposion, 1997].
DODDS E.R., 1958, *The Greeks and the Irrational*, Boston [trad. rom., Polirom, 1998].
DURAND J.-L., 1986, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, Paris-Roma.
FLACELIÉRE R., 1961, *Devins et oracles grecs*, Paris.
GRAF F., 1985, *Griechische Mythologie*, München-Zürich.
GROTTANELLI C.–PARISE N.F. (ed.), 1988, *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma-Bari.
KIRK G.S., 1974, *The Nature of Greek Myths, Harmondsworth*.
MASSENZIO M., 1970, *Cultura e crisi permanente: la „xenia" dionisiaca*, Roma.
MASSENZIO M., 1995, *Dioniso e il teatro di Atene*, Roma.
MONTANARI E., 1981², *Il mito dell'autoctonia. Linee di una dinamica mitico-politica ateniese*, Roma.
MYLONAS G.E., 1961 (1962), *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, N.J.
NILSSON M.P. 1951, *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, Lund.
SABBATUCCI D., 1978, *Il mito, il rito e la storia*, Roma.
SABBATUCCI D., 1992, *Rito e sacrificio*, în M. Vegetti (ed.), *Introduzione alle culture antiche*, III: *L'esperienza religiosa antica*, Torino, pp. 14–28.
SCARPI P., 1984, *Il picchio e il condice delle api. Itinerari mitici e orizzonte storico-culturale della famiglia nell'antica Grecia. Tra i misteri di Eleusi e la città di Atene*, Padova.
SCAPI P., 1992, *La fuga e il ritorno. Storia e mitologia del viaggio*, Venezia.
VERNANT J.-P.–DETIENNE M. (ed.), 1979, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris.
VERNANT J.-P.–VIDAL-NAQUET P., 1972, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris.
VIDAL-NAQUET P., 1983, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris [trad. rom., Editura Eminescu, 1985].

6

Celţii şi germanii

1. O premisă

Celtice şi germanice erau populaţiile cu care avea să se confrunte Roma în marşul ei de expansiune către centrul Europei. Din punct de vedere lingvistic ele desemnează două ramuri disincte ale indoeuropenei (cap. IV, 3); din punctul de vedere al ponderii lor în istoria europeană ele sînt posterioare afirmării Romei, dar din punct de vedere cronologic sînt cel puţin contemporane. Caracteristicile şi morfologia culturală a acestor popoare făceau totuşi ca ele să fie considerate barbare şi „semiprimitive" deja de către romanii înşişi, iar acest lucru ne îndeamnă să acordăm realităţii lor religioase întîietate faţă de capitolul dedicat Romei antice. Despre alte populaţii ivite din trunchiul indoeuropean şi răspîndite pe teritoriul european, ca SLAVII ŞI BALTICII*, lipseşte documentaţia sistematică anterioară expansiunii creştinismului.

2. Celţii

Scurtă prezentare istorică. Cam pe la începutul mileniului I î.C. celţii şi-au făcut apariţia în aria ce se întinde între Marea Nordului, Rin, Munţii Alpi şi Dunăre. Răspîndirea lor maximă se situează între sfîrşitul secolului al VI-lea şi secolul al IV-lea î.C.: prin Franţa au ajuns în Spania şi Portugalia; s-au stabilit în insulele britanice şi în Irlanda; în Italia au ocupat Valea Padului şi au coborît în Puglia şi în Sicilia; au pătruns în Grecia, unde au devastat sanctuarul din Delfi în anul 279 î.C., şi în Asia Mică. Pentru autorii greci, galaţii erau mai ales celţii din Anatolia; pentru romani, celţii erau locuitorii din Galia cisalpină, de dincoace de Alpi, iar galii ocupanţii Galiei transalpine, de dincolo de Alpi, dar galii erau tot pentru romani aceia care sub comanda lui Brennus au ocupat Roma în anul 390 î.C., pentru că probabil cunoşteau trecătorile dinspre Transalpina spre Italia, călăuziţi de Bellovesus.

În expansiunea lor ei au dat viaţă unor grupuri etnice cu forme culturale proprii, în care deseori se pot recunoaşte trăsăturile comune ca şi apor-

turile civilizației romane și ulterior ale creștinismului. Diferitele etnii celtice foloseau scrierea mai ales în scopuri practice[1], pentru dedicațiile către divinități, pentru inscripțiile funerare sau pentru a indica delimitări ale hotarelor. Celtiberii elaboraseră un alfabet propriu și la fel irlandezii, care se slujeau de o scriere epigrafică, numită ogamică[2], inventată de un prea puțin precizat Ogma, al cărui nume este de altfel în perfectă rezonanță cu zeul galic Ogmios. Britanii la rîndul lor adoptaseră alfabetul latin după ciocnirea cu romanii; leponzii se serveau de alfabetul etrusc, în timp ce galii îl foloseau atît pe cel grec cît și pe cel latin. Dar potrivit lui Caesar (*De Bello Gallico* VI 14) patrimoniul lor cultural, administrat de druizi, era transmis pe cale orală în formă poetică.

SLAVII ȘI BALTICII

Înainte de răspîndirea creștinismului slavii nu par să fi cunoscut scrierea. Din punct de vedere lingvistic ei prezintă numeroase afinități cu limba iranică, dar etnogeneza lor rămîne obscură. *Panteonul* (POLITEISMUL*), a cărui reconstituire în sensul trifuncționalismului indoeuropean (cap. IV, 3) e problematică, pare dominat de *Perunu*, „făcătorul de fulgere", care împreună cu *Velesu* (sau *Volosu*), un fel de „Stăpîn al animalelor", este chezașul jurămintelor și amîndoi pot fi trecuți la funcția I din ideologia tripartită a indoeuropenilor. În funcția războinică pare în schimb a se încadra zeul *Triglav*, Tricefalul, înfățișat de un idol cu trei capete de argint la Stettin, unde pare să se fi limitat cultul. În sfîrșit, la funcția a III-a ar trebui repartizat zeul *Svantovitu*, cu clare conotații agrare, a cărui figură a fost poate contaminată de cultul lui San Vito. Se poate stabili o paralelă între obiceiul bulgarilor de pe Volga de a arde împreună cu cadavrul unui șef nu numai obiectele și animalele din proprietatea sa ci chiar și pe soția sa, îmbrăcată cu *sati*-ul indian, care obliga pe văduva unui prinț sau a unui bărbat de rang înalt să se jertfească pe rug alături de soțul defunct.

Reconstituirea religiei balticilor nu pune mai puține probleme. Poate deja cunoscuți lui Herodot, ei au lăsat o mare cantitate de cîntece tradiționale, în care există urme ale unei vechi mitologii, grație cărora se pot face palide tentative de reconstituire. Ei sînt ultimii care au fost creștinați; la sfîrșitul secolului al XVI-lea în unele arii baltice încă se practica religia tradițională. *Panteonul* pare dominat de figuri feminine, care guvernează sfera agrară și a fertilității, ca zeița albină *Austeja* sau ca *Žemyna*, pămîntul, a cărei prezență pare orientată către funcția a III-a din ideologia tripartită a indoeuropenilor, mai degrabă decît spre o presupusă religie „matriarhală" pre-indoeuro-

[1] Caesar (*De Bello Gallico* VI 14) afirmă că se foloseau de scris pentru toate „treburile lor publice sau private".

[2] Cunoscută de pe un număr redus de inscripții cu caracter funerar sau destinate să indice hotare, potrivit tradiției irlandeze această scriere era folosită și în formule magice.

peană. Urme indoeuropene au fost recunoscute în lituanul *Dievas* (letonul *Dievs*) etimologic înrudit cu vedicul *Dyauh*, indicînd cerul diurn și solar și care poate fi trecut la funcția I din ideologia tripartită. La funcția a II-a vor fi apoi repartizate *Menes(i)s* , divinizare a lunii, și *Perkunas*, a fulgerului.

Celții au întruchipat ideea de brutalitate și de barbarie pentru greci și, mai cu seamă, pentru romani, care se îngrozeau în fața obiceiului celt, amintit de Strabon (IV 4.5 [C 197-98]), de a tăia capetele dușmanilor învinși în bătălie, de a le fixa de streșinile caselor, de a le unge cu ulei și de a le arăta cu mîndrie musafirilor lor. Probabil că acest obicei se potrivea cu doctrina TRANSMIGRĂRII SUFLETELOR*, pentru că, dacă sufletul își avea sălașul în creier, a-i lua capul dușmanului echivala cu a-i opri metensomatoza. Un alt motiv de oroare pentru greci și romani era sacrificiul uman, al cărui oficiant era druidul. Nu totdeauna practicat în formă univocă de toate etniile celtice, scopul său era acela de a-i îndupleca pe zei pentru o moarte sau pentru a ieși dintr-o situație dificilă, cum ar fi o boală, un război, o primejdie. Unele etnii, spune Caesar, obișnuiau să ardă de vii pe cei vinovați de diferite delicte în mari cuști de răchită de formă umană.

Dacă sursele medievale par condiționate de presiunea exercitată de creștinism în efortul său evanghelizator, în absența unor documente directe[3], mărturiile autorilor greci și latini se arată la rîndul lor a fi nu doar contaminate de ideea barbariei, pe care imaginarul greco-roman o atribuia celților, ci și de o prejudecată etnocentrică (ETNOCENTRISM*) pe care a creat-o despre acel univers barbar o anumită „interpretare" (*interpretatio graeca, interpretatio romana*). Cu alte cuvinte, grecii și romanii traduceau în termenii propriei lor culturi lumea „altor" popoare cu care intrau în contact.

Panteonul celtic. Ca efect al acestei interpretări, ființele supraomenești ale celților aveau să fie identificate cu divinitățile *panteonului* roman. Aceasta este perspectiva din care Caesar (*De Bello Gallico* VI 17) afirmă cum că galii l-ar fi așezat în vîrful *panteonului* lor pe Mercur, „născocitorul tuturor artelor, călăuza drumurilor și a călătoriilor", înzestrat cu puterea de „a facilita cîștigurile și comerțul". Urmau, în subordine, Apollon, căruia i se atribuise funcția de „a alunga bolile", Minerva, căreia îi revenea sarcina de „a propovădui principiile (*initia*) operelor și artelor", Joe, care avea „puterea (*imperium*) asupra zeilor cerești", și, în sfîrșit, Marte, care „conducea războiul" și căruia îi închinau prada de război și îi sacrificau vitele capturate. Schema ierarhică oferită de Caesar, din păcate fără teonimele corespunzătoare celtice,

[3] Inscripțiile, chiar și atunci cînd sînt bilingve, nu aduc lumină și sînt probabil opera straturilor romanizate ale populației.

pune cel puţin trei categorii de probleme. În primul rînd acesta pare o calchiere a *panteonului* roman şi acest lucru poate să depindă de probabila condiţionare exercitată de modelul greco-roman (*interpretatio romana*). La un al doilea nivel însă, această structură dezvăluie inversări faţă de *panteonul* roman, întrucît Joe ocupă locul al patrulea în ierarhia divină, rămînînd totuşi zeu al funcţiei I ca titular al suveranităţii. În această perspectivă, toată schema trifuncţională pare de-a dreptul răsturnată, cu Mercur, în mod evident zeu din funcţia a III-a, aşezat în vîrf, şi cu introducerea Minervei, care poate este o inovaţie chiar dacă ea poate fi situată, prin conotaţiile sale, în limitele funcţiei a III-a, şi cu probabila devalorizare a lui Joe, prea puţin documentată din inscripţii. Se pune prin urmare problema dacă celţii, sau numai galii, vor fi reelaborat structura teologică a ideologiei tripartite a indoeuropenilor. Acest lucru duce direct la o a treia categorie de întrebări şi anume dacă această schemă constituie un nucleu fix al tuturor celţilor sau numai al galilor şi dacă, în sfîrşit, s-ar putea proba existenţa unui panteon panceltic.

Întrucît interpretarea romană nu este întotdeauna coerentă în identificarea divinităţilor galice cu cele romane, e destul de dificil să se dea un răspuns la asemenea întrebări. Inscripţiile, ce par să confirme ierarhia cezariană, dacă însoţesc numele roman acordat divinităţilor galice cu un epitet ce trebuie luat ca teonim local, aplică totodată acelaşi epitet cînd unei figuri divine, cînd alteia, sau acelaşi nume divin e caracterizat prin epitete diferite, ce par orientate să desemneze diferite sfere de competenţă, ca Apollon, care în Galia devine Atepomaros, „cu mulţi cai", Grannus, „caldul", „fierbintele", Virotutis, „tămăduitorul", Belenus, „strălucitorul", Moponos, „băiatul". Ca pentru a cofirma aceste incoerenţe intervin comentatorii antici[4] ai unor versuri din *Pharsalia* de Lucan (I, 444-446), în care apar trei divinităţi galice, Teutates, Esus şi Taranis, care mai întîi îl interpretează pe Teutates ca Mercur şi pe Esus ca pe Marte, dar imediat după aceea răstoarnă lectura şi Teutates devine Marte în timp ce Esus se transformă în Mercur. Astăzi, în schimb, Teutates (Toutatis) pare interpretabil ca „omul tribului" sau „omul din nord", în timp ce Esus ar putea fi un simplu epitet, echivalent al latinescului *Optimus*, care însoţea pe Joe (cap. VII, 2); în sfîrşit, Taranis[5], prin comparaţie cu galicul şi bretonul *taranu*, tunet, este interpretat ca divinitate uranică, echivalent cu Joe tunătorul roman. Este aproape imposibil în schimb să se identifice tatăl Dite din care, după Caesar (*De Bello Gallico* VI 18), galii afirmă că se trag. Chiar dacă din acest motiv ei şi-ar fi calculat timpul pe baza ciclului lunar, ca de altfel şi Roma, acest lucru nu e suficient pentru a-l identifica pe tatăl Dite cu Taranis galic, făcîndu-l să devină un omolog al lui Joe.

---

[4] *Scholia Bernensia.*

[5] Identificat de romani cu *Dis Pater*, tatăl Dite, Stăpînul Infernului, sau cu Joe.

Însă, în ipoteza unui *panteon* panceltic, unii înclină pentru o identificare, de altfel discutabilă, cu zeul Donn, „întunecatul", figură minoră al cărei sălaș e situat în largul coastelor irlandeze, într-un loc unde toți morții trebuie să ajungă.

Incertitudinea creată de imperfecta suprapunere dintre divinitățile galice și cele romane se reflectă în iconografie, care în general este o adaptare a modelelor greco-romane. Mercur, înfățișat potrivit canoanelor iconologice ale artei greco-romane, apare însă însoțit și de un șarpe cu cap de berbec sau de o zeiță nudă, cu numele de Rosmerta sau Maia, „strîngătoarea", „cea care face provizii", sau e înfățișat ca un bătrîn bărbos, cu haină galică și cu baston, după un model ce-l evocă pe zeul germanic Odin.

Apoi documentele epigrafice dau întotdeauna impresia că și cultele, și *panteonul* însuși ar avea dimensiuni locale. O zeiță Tricoria era fără îndoială legată de tribul tricorilor iar în Irlanda se jura pe zeii tribului. Caracter local și sectorial trebuie să fi avut Mamele (*Matronae*), care, în calitate de colectivitate culturală, întruchipau însăși funcția maternității, răspîndite cam în toată aria galică, în Britania și în zonele de graniță cu germanii. Existau de fapt *Matronae* ale unei regiuni, ale unui teritoriu, ale unui trib, ale unei familii. De la ele se aștepta o intervenție gratuită și spontană, și asta explică poate marea răspîndire a cultului lor, mai ales dacă se face legătura cu afirmarea puterii romane în Galia.

Nu mai puțin problematice sînt raporturile și identificarea divinităților galice cu cele ale lumii insulare, atestate în mare măsură de documente medievale. Cîte un teonim e furnizat de inscripțiile britanice, unde apare o Brigantia, poate avînd legătură cu irlandeza Brigit, „înaltă", „nobilă" dar și „autoritate", și Nodonte (*Nodons, Nodens*), la rîndul său în relație cu irlandezul Nuadu, „distribuitorul". Urme ale tradiției precreștine în insulele britanice se păstrează într-o culegere de povestiri, destul de compozită, alcătuită în Anglia cam prin secolul al XI-lea d.C. și intitulată *Cele patru ramuri ale Mabinogion-ului,* dar nu există nimic în ea care să permită reconstituirea unui *panteon*. Personajele se caracterizează ca ființe de excepție și avînd trăsături eroice, așa încît e greu de spus dacă e vorba de divinități „decăzute" sau de eroi. De aceeași factură este documentația relativă la Irlanda, chiar dacă mai abundentă. Două texte, *Cartea cuceririi Irlandei* și *Bătălia de la Moytura,* ambele probabil din secolul al XII-lea, totuși povestind cea mai veche istorie a Irlandei, conțin în mod aproape cert o tradiție mitică precreștină. Probabil că una dintre figurile acestei epopei, Dagda, „zeul cel bun", ascunde o formă de divinitate antică. În celelalte cazuri însă, configurația specific eroică a personajelor ne împiedică să schițăm un posibil *panteon*, cel puțin în liniile sale esențiale și astfel să definim în mod sistematic un univers divin panceltic. În sensul acesta, numai numele lui Lug, unul

dintre principalii protagonişti ai *Bătăliei de la Moytura*, sub călăuzirea căruia trupele lui Nuadu cuceresc Irlanda, pare să străbată întregul univers celtic, din Irlanda pînă în Anglia şi Galia[6]. Lug este cel ce stăpîneşte „toate artele", după cum afirmă el însuşi pentru a fi acceptat la curtea regelui din Tara, iar unul din epitetele sale era Samildanach, „maestru al oricărei arte". Înrudită ca funcţie şi din punct de vedere etimologic identică este figura galeză a lui Lleu, care poartă şi epiteteul de Llaw Gyffes, „cu mînă dibace". În sfîrşit, mai este Lugus, o divinitate din Galia, sau poate mai exact o fiinţă extraumană, în care probabil că se concentrează o pluralitate de funcţii declarate pentru Lug, şi nu e de exclus posibilitatea ca Mercur al galilor, „născocitorul tuturor artelor" despre care vorbeşte Caesar, să ascundă această figură, singura în mod sigur panceltică, obiect de cult şi în calitate de colectivitate nedeterminată formată din pluralul *Lugoues*. Lug, în sfîrşit, mai apare în *Lugnasad*, nume al uneia dintre cele patru principale SĂRBĂTORI ALE CELŢILOR* din tradiţia irlandeză.

SĂRBĂTORILE CELŢILOR

Galii elaboraseră un calendar, a cărui versiune în limba galică a fost descoperită la Cologny în 1897. Din Irlanda provin însă indicaţiile cele mai complete. Ciclul festiv celtic cunoştea patruzeci de sărbători; două împărţeau anul în două părţi.

Samain: cădea pe 1 noiembrie şi inaugura „jumătatea întunecată" a anului. Numele ei înseamnă „reuniune" şi indică sfîrşitul verii. Era un fel de Mare Sărbătoare sau Sărbătoarea Anului Nou, în cursul căreia morţii năvăleau în lumea aceasta. Era pusă sub jurisdicţia druizilor.

Beltane: cădea pe 1 mai şi inaugura „jumătatea luminoasă" a anului. Numele ei înseamnă „focul lui Bel", de pus în legătură cu Belenus-Apollon. Era o sărbătoare a focului şi era sărbătoarea druizilor, care aprindeau două ruguri mari printre care mînau vitele.

Alte două sărbători împărţeau ulterior anul, completînd marcarea timpului şi probabil definind ciclul anotimpurilor.

Lugnasad: cădea pe 1 august. Numele înseamnă „adunarea lui Lug". Era o sărbătoare a regalităţii, sau poate mai corect a „şefului", în calitatea sa de distribuitor al bogăţiilor. Prin ea se celebra seceratul şi fertilitatea pămîntului. În Galia, celebrată în aceeaşi zi, ea purta numele de „adunarea galilor". Augustus, care a intuit însemnătatea ei, i-a asociat cultul imperial.

Imbloc: celebrată la 1 februarie, era o sărbătoare a purificării; avea poate o dimensiune culturală inferioară faţă de celelalte trei, cu toate acestea, prin

[6] Numeroase toponime par a fi alcătuite după numele Lug, cum ar fi Lyon, în Franţa (*Lugdunum*), sau Carlisle, în Anglia (*Luguvallum*), dar şi Leyda, în Olanda.

funcţia ei şi prin situarea ei în calendar, e imposibil să nu evoce rolul acordat lunii februarie la Roma, unde era „luna purificării". În perioada creştină, la această sărbătoare prezida Sfînta Brigitta.

Reconstituirea unui *panteon* celtic (POLITEISM*), format din divinităţi personale şi funcţionale, rămîne aşadar problematică. Imaginea care se deduce e mai degrabă aceea a unui univers extrauman dinamic şi fluid, care se îndreaptă spre o structură sistematică, fără a o realiza pe deplin. Nu e deloc exclusă posibilitatea ca Lug să fi fost un erou cultural (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*), asupra căruia şi-a exercitat influenţa modelul politeist roman. Dar dacă Lug era un „erou cultural" interpretat ca divinitate iar Mercur poate foarte bine să fi fost traducerea; dacă obscurul Cernunnos, deşi reprezentat cu însuşiri divine, întrucît era înconjurat de animale şi el însuşi era înfăţişat cu coarne, poate ascundea un străvechi „Stăpîn al animalelor"; iarăşi dacă tradiţia insulară e ocultată de o epopee eroică, din care, de altfel, par să transpară posibile figuri divine, ca Nuadu sau Dagda, rămîne în orice caz problematică lectura altor fiinţe.

Druidismul. Druizii erau o elită intelectuală în mîinile căreia erau concentrate fundamentul religios al celţilor şi ceea ce în mod oarecum generic se poate numi „sacerdoţiu". Răspîndiţi în toate comunităţile celtice, ei erau un fel de punte de legătură între acestea, dacă efectiv se mişcau din orice parte a lumii celtice pentru a participa la întîlniri periodice anuale. Organizaţi într-un fel de castă, peste care domina druidul care se bucura de cea mai mare autoritate, ei erau depozitarii ştiinţei tradiţionale, pe care o păzeau cu străşnicie. Formarea lor avea o durată îndelungată şi, după spusele lui Caesar (*De Bello Gallico* VI 13-14), se putea prelungi şi pînă la douăzeci de ani. Bazată pe învăţarea pe dinafară a unor lungi secvenţe de versuri, parte din acest învăţămînt avea un caracter elitar şi era transmis pe cale orală, îndeosebi partea relativă la disciplina sacerdotală, pentru a se evita ca aceasta să ajungă la cunoştinţa poporului. Centrul de iradiere în mod tradiţional recunoscut era Britania care încă din epoca lui Caesar era considerată sediul cel mai prestigios al ştiinţei druidice. Aceasta avea un cîmp de aplicaţie foarte vast, care se întindea de la astrologie la cosmologie şi la teologie, de la practicile cultului la executarea sacrificiilor publice şi private, la DIVINAŢIE*, la aplicarea justiţiei, la iatrică, la transmiterea tradiţiei mitice şi eroice, pînă la celebrarea evenimentelor mai importante şi a isprăvilor şefilor.

Probabil că şi destinul ultim al omului (TRANSMIGRAŢIA SUFLETELOR*) făcea parte din competenţele druizilor, care exercitau un control asupra întregii societăţi celtice. Fără a intra în concurenţă cu puterea şefilor, la dreapta cărora şedeau, ei le călăuzeau acţiunea şi le inspirau şi le ratificau alegerea. Înţelepciunea lor impunea de asemeni ca ei să vorbească întotdeauna primii.

TRANSMIGRAŢIA SUFLETELOR

Caesar (*De Bello Gallico* VI 14) afirmă că învăţătura druizilor îmbrăţişa de asemenea doctrina transmigraţiei sufletelor dintr-un trup în altul după moarte (*metensomatoza*) şi că aceasta avea drept scop să elimine spaima de moarte şi să sporească vitejia. Avînd o asemenea finalitate, e oarecum improbabil ca doctrina aceasta să fi fost importată din Italia meridională şi împrumutată din pitagorism, după cum s-ar părea că trebuie să deducem din Diodor din Sicilia (V 28.6). Totuşi Diodor se mărgineşte la a afirma că printre gali „este la mare cinste doctrina lui Pitagora, pentru că ei susţin că sufletele oamenilor sînt nemuritoare şi că după un anumit număr de ani acestea încep o nouă viaţă intrînd în alt trup". În cazul acesta „doctrina lui Pitagora" nu este altceva decît o interpretare grecească care traduce în termeni greceşti o concepţie a unui popor „diferit". În ceea ce-l priveşte pe Caesar (sau poate chiar mărturia lui), foarte probabil că el temperează şi adaptează la cel mai cunoscut model pitagoreic metensomatoza galică, făcînd-o mai acceptabilă pentru publicul roman. La rîndul lor, admiţînd că sînt autentice, două mici poeme galeze ce propun o doctrină în care metensomatoza capătă caracteristici de-a dreptul cosmice acolo unde afirmă „am fost un somon albastru, am fost un cîine, un cerb, un căprior, un trunchi de copac..." sau chiar „am îmbrăcat numeroase forme înainte de a fi liber...", ar trebui, în cazul că s-ar dori recunoaşterea influenţei pitagoreice pentru metensomatoza galică, să-l presupună pe Empedocle, care spusese „într-o vreme am fost un băiat şi o fată, un copăcel, o pasăre şi un peşte de mare acoperit cu solzi": ceea ce este cel puţin improbabil. Este vorba în chip mai verosimil de stări şi trepte ale fiinţei, pe care interpretarea greacă şi romană a redus-o şi a asimilat-o pitagorismului. Oricare i-ar fi fost originea, această doctrină nu a exclus totuşi şi nu a subsituit niciodată o viziune a lumii de apoi, considerată a fi cel mult un loc fără o localizare precisă şi a cărei reconstituire e posibilă exclusiv prin intermediul ciclurilor de *imrama* (călătorii), povestiri despre călătorii şi aventuri, redactate oricum ulterior secolului al IX-lea, al căror protagonist, străbătînd un lung şi extenuant itinerar, ajunge în nişte insule fantastice, dominate de absenţa timpului şi unde domneşte tinereţea eternă.

Această putere nu a scăpat atenţiei Romei, care în procesul de romanizare a Galiei a impus mai întîi abjurarea „religiei druidice" de către galii care voiau să devină cetăţeni romani şi ulterior, printr-un decret emis de senat, expulzarea druizilor şi a tămăduitorilor.

Alături de druizi, tradiţia clasică îi aşază pe barzi şi pe poeţii care profeţesc – *vates* (cf. cele trei forme irlandeze *drui*, *bardd* sau *file* [plural *filid*], şi *fáith*; Strabon, IV 4.4 [C 197]). Cei trei termeni indică poate mereu aceeaşi figură sacerdotală, înţeleasă în expresiile sale funcţionale de sacerdot, poet, istoric, jurist etc. În această perspectivă bardul nu ar fi altceva decît druidul

în momentul în care, prin intermediul muzicii și poeziei, celebrează faptele eroice. La rîndul său „vate" (lat. *vates*), din punct de vedere etimologic legat de germanul *Wut*, „avînt", de anglosaxonul *wôth*, „cîntec", de goticul *wôds*, „posedat", de irlandezul *faith*, chiar „poet", cu vechiul scandinav *ôdhr*, de care se leagă însuși numele zeului germanic Odin (EDDA*), nu ar fi altceva decît druidul luat în momentul în care „enunță" voința divină, vorbește, adică, inspirat în timpul unui rit divinatoriu. Este însă de asemenea posibil ca druizii, barzii și poeții-profeți să reprezinte trei trepte ale unei ierarhii sacerdotale, în vîrful căreia se află druidul. Chiar și *filid*, barzii, se pare că la origine ar fi avut funcții divinatorii; și toți făceau parte din clasa sacerdotală.

După afirmarea Romei și, ulterior, a creștinismului, druizii, începînd de la sfîrșitul secolului I d.C. dispar în mod oficial din Galia; din Irlanda după secolul al V-lea. Tolerați, supraviețuiesc exclusiv în veșmintele bardului care cîntă faptele de vitejie ale eroilor.

Moștenirea indoeuropeană. Druizii, „cei ce posedă foarte multă știință" după o probabilă etimologie, specialiști ai „sacrului", deținători ai oricărei forme de cunoaștere, fără a se afla în slujba unei anumite divinități, așa ca pontificii de la Roma (cap. VII, 4) și ca brahmanii din India (cap. XV), traduceau pe plan uman sfera sacralității, a cărei însoțitoare era regalitatea. Dar desigur aceasta din urmă, la celți și mai ales la gali, se pare că trebuie înțeleasă mai degrabă ca o *chefferie* (cap. IV, 3), totuși cu relevante caracteristici sacrale. La gali șeful pare să se prezinte cu precădere ca un conducător militar și politic, puterea sa trebuie să se fi bazat pe prestigiu și pe autoritate. Totuși între grupurile din Britania și din Irlanda, sacralitatea lui e pusă în evidență de practicarea probabilă a unei hierogamii (cap. II, 2), tradusă sub forma unei împerecheri cu o iapă mai apoi sacrificată, care preceda consacrarea lui definitivă. O sacralitate care se exprima în funcția de garantare față de trib a bunăstării în toate formele ei. Descriind societatea galică, Caesar (*De Bello Gallico* VI 13-15) îi așeza pe războinici alături de druizi, în vîrful scării sociale, pe cînd „poporul" (*plebes*) era alungat pe treapta cea mai de jos, socotit de aceeași condiție cu sclavii, cumva în conformitate cu ideologia tripartită.

Dacă, alături de faptul lingvistic indiscutabil, acestea sînt urme care confirmă originea indoeuropeană a celților, rămîne în orice caz problematic de explicat modul cum au tradus ei moștenirea indoeuropeană în organizarea eventualului lor *panteon*. Această moștenire își află confirmarea în anumite caracteristici ale personajelor mitice și legendare. Nuadu, suveranul mitic din tradiția irlandeză, era întruchiparea regalității dar și a războinicului. El purta epitetul de *aigetlam*, „cu mînă de argint", deoarece își pierduse o mînă în prima bătălie de la Moytura și prin acest fapt se poate înrudi cu romanul

Mucius Scaevola, stîngaciul, care şi-a ars deasupra unui vas cu jăratic mîna dreaptă deoarece nu reuşise să-l ucidă pe regele etrusc Porsenna, dar şi cu zeul germanic Týr, care şi-a pierdut mîna între fălcile lupului Fenrir. Chiar şi irlandezul Dagda, „zeul cel bun", fie prin etimologie (**dago-devos*), fie datorită funcţiilor sale, care îl obligă să prezideze înţelegerile, elementele naturale şi timpul, poate să trimită la substratul indoeuropean. Aceluiaşi substrat îi aparţine de asemenea irlandeza Brigit (Brigantia în Britania), transformată, printr-un proces de creştinare, în Sfînta Brigita, care a fost invocată chiar şi ca „Maica Domnului Isus". Hagiografia acestei sfinte, transmisă doar de documente oarecum tîrzii, păstrează elemente ce pot conduce, potrivit cercetătorilor, la substratul indoeuropean. Ea se naşte într-adevăr în zori, adusă pe lume în pragul casei, între întunericul din interior şi lumina soarelui, drept care ar putea fi identificată cu „Aurora", care în *panteonul* grec este Eos, Uşās în cel al Indiei antice. Şi tocmai în textele vedice Aurora poartă epitetul de *bṛhatī*, atunci cînd nu e înlocuită de acesta, corespondent etimologic al irlandezului Brigit. Chiar şi *Matronae*, Mamele, pot fi o expresie a patrimoniului indoeuropean. Un număr neprecizat de „mame" e de altfel cunoscut încă în India vedică, unde pămîntul este personificat ca mamă în Pṛthivī, invocată pentru obţinerea bunăstării (*Atharvavedasaṃhita* 12.1) sau unde este frecventă „mama vetrei" sau „mama pădurii" (*Ṛgvedasaṃhitā* 10.146) sau chiar „mama fluviilor", Sarasvatī. În Grecia, de altminteri, şi Gaia şi Demeter sînt „mame".

Toate acestea contribuie fără îndoială la conturarea orizontului indoeuropean al culturii celtice. Cu toate acestea rămîne incertă organizarea unui eventual *panteon*, ca şi posibilitatea de a extinde la alte etnii modelul galic prezentat de Caesar, chiar dacă s-ar admite identificarea lui Brigit, „mama artelor", cu Minerva, care îi învaţă pe oameni „principiile operelor şi artelor", şi a lui *Lugus*/Lug, „maestrul tuturor artelor", cu Mercur, „născocitorul tuturor artelor". Şi e un model care nu pare a respecta ierarhia structurii tripartite indoeuropene, întrucît Joe, deşi rămas în continuare un zeu din funcţia I, e situat de Caesar după Mercur, Apollon şi Marte. Acest lucru ne face să credem că celţii, şi îndeosebi galii, ar fi procedat la o prelucrare originală a patrimoniului tradiţional, adaptîndu-l la propriile cerinţe. Astfel Mercur-Lug, după ce că se află în afara schemei trifuncţionale, prin caracteristicile sale de „erou cultural" şi ca figură catalizatoare a identităţii, în reconstituirea lui Caesar a devenit divinitatea principală a *panteonului*, fără ca pentru aceasta să fie sustras de la funcţia economico-productivă guvernată de el. E posibil de asemenea să se întrevadă o moştenire a culturii indoeuropene în teama celţilor că cerul s-ar putea prăbuşi peste capetele lor şi poate că o rămăşiţă din această credinţă o regăsim într-o răzleaţă povestire mitică grecească ajun-

să la noi din Biblioteca lui Apolodor (*Epitome* 6, 18)[7]. În schimb tăierea capetelor, care ar putea fi atribuită unui substrat indoeuropean, dacă își află o paralelă în *opima spolia* romană[8], cu greu pot fi expresia unui specific cultural, întrucît apare și în cadrul altor culturi neindoeuropene, cum ar fi civilizațiile andine (cap. IX, 4), sau la populația Mundurucù din Amazonia centrală, pentru care războiul avea scopul precis de a procura capete, care, după o tratare îndelungată și laborioasă, erau „atîrnate în casele oamenilor". Nici măcar sacrificiul uman, care totuși a lăsat urme la Roma și în Grecia, unde este documentat pentru epoca miceniană (cap. V, 1), ca și în India[9], nu poate fi considerat tipic indoeuropean, el fiind răspîndit, pentru lumea antică, în aria culturală feniciano-punică (cap. II, 5), și practicat pînă în secolul al XVI-lea de către civilizațiile amerindiene (cap. IX, 2).

3. Germanii

Scurtă prezentare istorică. Prin termenul germani este desemnat un ansamblu de populații de origine indoeuropeană, stabilite între Scandinavia de sud, peninsula Iutlanda, coasta sudică a Balticii și Europa centrală, între Rin, Alpi și Vistula. Originea lor urcă probabil pînă la întîlnirea dintre așa-numita „civilizație a megaliților" (cap. I, 5) și o nouă cultură, caracterizată de morminte individuale, de folosirea securii de luptă și de ceramica zisă cu „sforicele"[10]. Această întîlnire a provocat o fuziune care în secolul al XV-lea î.C. pare deja încheiată.

Înrudirea lingvistică singură nu justifică ideea unui sistem religios unitar al popoarelor germanice și numai utilizarea integrală a unor documente uneori externe „civilizației germanice" și cu caracter sectorial ne poate apropia de o reconstituire a lumii germanice cu trăsăturile ei comune, cu particularitățile și cu deosebirile sale.

Deși cunoșteau scrierea[11], germanii nu au lăsat dări de seamă directe ale istoriei și ale civilizației lor. Informațiile sînt furnizate în primul rînd de

---

[7] Podalirios, fiul lui Asclepios, este îndemnat de oracolul din Delfi să se stabilească într-o cetate unde nu ar fi avut nimic de păgubit dacă s-ar fi prăbușit bolta cerului.

[8] Lat. „pradă bogată", obicei roman care prevedea ca, după ce îl va fi ucis cu propriile mîini pe comandantul dușman, comandantul roman să-i taie capul și să ia ca pradă armele aceluia, aducîndu-la la Roma.

[9] Unde e cunoscut sub forma *puruṣamedha*, probabil repetare rituală a sacrificiului mitic al Omului Primordial, Puruṣa, jertfit zeilor și din care a luat naștere universul (cap. XV, 4).

[10] Ceramică decorată prin imprimarea unei sfori răsucite.

[11] Semnele acestei scrieri, aproape exclusiv epigrafică, erau numite *rune*. Alfabetul se numea *futhark*, după primele semne care îl compuneau, și precede introducerea alfabetului latin. Prin tradiția scandinavă erau de origine divină; din punct de vedere istoric

documentaţia transmisă de autorii greci şi latini, ca Plutarh, Strabon sau Ammianus Marcellinus. Dar mai cu seamă Tacit este cel care a lăsat o lucrare, *Germania*, în întregime dedicată obiceiurilor şi tradiţiilor germanilor. Totuşi aceste informaţii privesc exclusiv popoarele germanice intrate în contact cu Roma. Un alt grup de documente provine de la autori creştini, are ca obiect populaţiile germanice intrate în contact cu creştinismul şi e viciat de prejudecata creştinocentrică. La rîndul său, tradiţia mitică şi eroică a popoarelor germanice din aria scandinavă e conservată într-o culegere din secolul al XIII-lea, compusă din douăzeci şi nouă de cînturi, dar a cărei redactare este poate atribuibilă unei perioade situată între secolul al VIII-lea şi al X-lea, cunoscută ca *EDDA POETICĂ**. Alte informaţii pot fi extrase din fragmentele poetice ale scalzilor, devenite însă obscure din cauza amplei folosiri a *kenningar*[12]-elor.

Sacerdoţi, imagini de cult, spaţii sacre. Dacă germanii nu aveau poate un corp sacerdotal demn de menţionat, totuşi existau „specialişti ai sacrului" a căror sferă de competenţă era atît de extinsă încît cuprindea şi administrarea actului de justiţie. Tacit (*Germania* 7.2) amintea că numai sacerdotul, din porunca divinităţii titulare a bătăliei, avea dreptul de a pedepsi pe oricine s-ar fi făcut vinovat în timpul luptei. Ei impuneau tăcerea în adunări, înainte ca şeful să vorbească. Pentru a celebra unele rituri, preotul îmbrăca poate veşminte care să-i sublinieze rolul, ca, de pildă, la naarvali, stabiliţi probabil în Silezia superioară, al căror sacerdot îmbrăca veşminte femeieşti cu prilejul unui rit străvechi dintr-o pădure sacră (*ib.*, 43.4). Unele forme sacerdotale depăşeau hotarele tribale, ca în cazul cultului comun închinat zeiţei Nerthus (*id.*, 40.2-5).

Nu este improbabil ca fiecare trib să fi avut un „expert al sacrului" al său, un *sacerdos civitatis* (id., 10.1-2), în sarcina căruia cădea practicarea DIVINAŢIEI* cu caracter public[13], în cadrul căreia erau răspîndite cleromanţia şi auspicaţia (*id.*, 10.2-3; cap. VII, 4). După Tacit (*id.*, 10.4-5) este totuşi tipic pentru germani „să deducă răspunsuri din semnele prevestitoare venind din partea cailor", preotul, regele sau şeful de trib fiind atenţi la fornăitul şi nechezatul acestora. Prin dreptul ce i se recunoştea de a interpreta nechezatul cailor, însuşiri sacrale avea şi şeful, care în această misiune stă alături de preot, ba chiar îi poate ţine locul.

---

alfabetul *futhark* ar trebui să descindă dintr-unul venet; el avea scopuri practice, dar nu era exclusă utilizarea lui în practicile divinatorii şi magice; Odin era de fapt stăpînul runelor şi al magiei lor.

[12] Acestea sînt metafore complicate care transformă componentele poetice în nişte adevărate enigme.

[13] Cea privată îi revenea capului familiei.

EDDA

Edda e un termen cu o semnificaţie încă obscură, iar în manuscrise nu desemnează cînturi poetice, ci mai degrabă o redactare a tradiţiei mitice în proză făcută de Snorri Sturluson (Snorri fiul lui Sturla). Multă vreme, termenului i s-a atribuit sensul de „strămoş, ava", tocmai pe baza *Eddei*, care asta şi înseamnă într-una din compoziţiile din *Edda poetica*.

O altă posibilitate este ca el să derive din *ódhr*, de care se leagă inspiraţia poetică înrudită poate cu zeul Ódhr, la rîndul lui legat de Odin, pentru care *Edda* ar fi, în sens adjectival, *Poetică*.

O a treia ipoteză ar fi că e legat de Oddi, nume al unui *scriptorium* celebru în Islanda secolelor al XII-lea şi al XIII-lea. În sfîrşit, ar putea fi vorba de o formaţie lexicală nouă după latinescul *edo*, a publica, a răspîndi, în corolarul că *Edda* ar putea însemna „Manual poetic". Acest sens ar fi în acord, ca şi derivarea din *ódhr*, cu scopurile didactice pe care şi le propune Snorri. *Edda* în proză este, de fapt un soi de vademecum pentru cei ce aspirau să devină scald, o figură complexă situată între poet, cleric şi intelectual, tipică Evului Mediu scandinav.

Profund atraşi aşadar de practica divinatorie, în care un rol de prestigiu era recunoscut femeilor (*id.*, 8.2-3), germanii au păstrat-o în tradiţia medievală, unde proliferau prezicătorii şi unde Odin însuşi e legat de mantică.

După Tacit (*id.*, 9.3) ei nu aveau imagini ale zeilor, dar zeiţa *Nerthus* prezentă în adîncul pădurii sacre şi mai tîrziu transportată în car sub escortă, foarte greu se deosebeşte de o statuie. Iar mai tîrziu va fi cunoscut obiceiul francilor de a transporta statuia zeiţei Berecynthia. Poate că Tacit, negînd folosirea unor imagini sacre, generalizează, atribuind tuturor germanilor o practică de cult aniconică, tipică în schimb anumitor etnii. Dar e la fel de posibil ca el să pună în practică o prejudecată răspîndită a literaturii etnografice antice, potrivit căreia „barbarii", ba chiar romanii înşişi într-o fază mai veche a istoriei lor, nu cunoşteau imagini antropomorfe ale divinităţilor (cf. IV, 4). Mult mai simplu însă, poate că Tacit vrea să spună că germanii nu elaboraseră o iconografie divină care să corespundă canoanelor clasice. Acelaşi lucru se poate spune despre absenţa templelor, susţinută tot de Tacit. Totuşi Tacit însuşi (*Anale* I 51.1) menţionează templul zeiţei Tamfana, ras de pe faţa pămîntului de trupele lui Germanicus. În orice caz se slujeau de spaţii sacre, de păduri şi de zone care funcţionau ca locuri ale unor culte. Şi într-adevăr, o pădure sacră e sălaşul zeiţei *Nerthus*.

Sacrificiul. În aceste spaţii se desfăşurau ceremoniile de cult, al căror moment central îl constituia sacrificiul sîngeros. Victima era ucisă după un ritual codificat şi precis, care rezervă fiecărei divinităţi animalul din competenţa sa, de pildă, calul lui Odin, berbecul lui Thórr, porcul lui Freyr. Modalita-

tea şi caracteristicile sacrificiului sîngeros pot fi reduse la modelul grecesc (cap. V, 4), întrucît acesta prevedea ca o parte din victimă să fie destinată divinităţii, în timp ce restul trebuia să fie consumată de cei ce luau parte la rit. Nu doar ocazional practicau sacrificiul uman, ale cărui victime erau cu precădere prizonieri de război ori sclavi, destinaţi, în zilele stabilite, lui Mercur (Tacit, *Germania* 9.1). În cultul zeiţei *Nerthus*, celebrat într-o insulă din Ocean, sclavii însărcinaţi cu transportarea simulacrului zeiţei se lăsau înghiţiţi de apele unui lac tainic împreună cu statuia.

Moartea şi Lumea de Dincolo. Dacă e să dăm crezare lui Tacit (*Germania* 27.1-2), funeraliile germanilor nu aveau nici un fast. Singurul semn distinctiv consta într-un soi de lemn mai deosebit pentru a incinera trupurile oamenilor iluştri. Cîteodată, dar nu totdeauna, o dată cu defunctul era incinerat şi calul său, aşa cum s-a întîmplat cu bidiviul lui Baldr. Probabil însă că Tacit vorbeşte despre germanii occidentali. La cei din est şi la scandinavi mortul era însoţit în ultima sa călătorie de veşminte şi obiecte de preţ. La eruli, o populaţie scandinavă, în unele cazuri pînă şi nevasta trebuia să se sacrifice pe rugul bărbatului şi, în *Edda* lui Snorri, tocmai aşa procedase Nanna, femeia lui Baldr.

În afară de acestea, prea puţin se cunoaşte despre concepţiile germanice în legătură cu destinul ultim al omului. Numai tradiţia nordică vorbeşte despre soarta care îi aşteaptă pe eroii „aleşi între aleşi", căzuţi în bătălie şi transportaţi de Walkirii în *Walhalla*, unde îşi petrec timpul luptîndu-se între ei în aşteptarea acelui *ragnarök*, „destinul zeilor", care trebuie să se hotărască în bătălia finală, în care Odin, în fruntea forţelor „binelui", va înfrunta forţele „răului", conduse de Loki. Toţi adversarii odată nimiciţi, va apărea un nou pămînt înverzit, repopulat cu ajutorul lui Lif, „viaţă" şi al lui Lifthrasir, „plin de viaţă". Toată această întîmplare mitică pare dominată de o forţă nedefinită şi de nestăpînit care conduce vieţile înseşi ale zeilor, „marele Aso atotputernic", cum îl numesc documentele medievale, poate înrudit cu Moira, căreia trebuie să i se supună chiar şi zeii lui Homer, dar despre care nu par să fi avut cunoştinţă germanii lui Tacit.

Panteonul. Reconstituirea *panteonului* germanic depinde în mare măsură de ampla mitologie nordică din epoca medievală, dar nu pot fi ignorate informaţiile autorilor clasici, oricît de viciate ar fi ele de interpretarea romană. O primă categorie de probleme apare chiar cu privire la sursele clasice, care îi prezintă pe germani ca fiind o civilizaţie preurbană (Tacit, *Germania* 9.1-3). După Caesar (*De Bello Gallico* VI 24), gradul lor de civilizaţie, întru cîtva „primitiv", rămăsese nealterat, pe cînd obiceiurile galilor se corupseseră ca efect al vecinătăţii cu provincia romană. Ca şi în cazul celţilor, se naşte de aceea inevitabil întrebarea dacă, cel puţin atunci cînd au întîlnit Roma, ei

deja elaboraseră sau nu un POLITEISM* organic, personal şi funcţional. Chiar şi absenţa imaginilor ne poate orienta în sensul unui politeism embrionar care nu a creat un canon iconologic al divinităţilor. Caesar (*De Bello Gallico* VI 21) afirma că ei venerau ca zei numai pe aceia pe care îi puteau vedea şi de la care primeau un avantaj evident, adică Soarele, pe Vulcan şi Luna. E imposibil să aflăm ce anume ascundea această triadă, care conducea poate la substratul indoeuropean (cap. IV, 3-4) şi devenită obscură probabil din exigenţele de scurtime ale expunerii lui Caesar. Totuşi reletiv la un context cultural pre-urban, cum pare să fi fost acela al germanilor, cel puţin pînă în secolul al IV-lea, cultul soarelui ar putea fi moştenirea unei străvechi fiinţe supreme celeste (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*), pe cînd luna poate avea o oarecare legătură cu faptul că la ei măsurarea timpului se baza pe ciclurile lunare. Şi în epoca medievală încă e atestat un cult al soarelui şi al lunii, care a lăsat urme în numele germanice ale zilelor de duminică şi de luni (ZILELE SĂPTĂMÎNII*). Vulcan, însă, pote să fie de asemenea o interpretare romană a acelui foc personificat care în India vedică este *Agni* (AGNI ŞI SOMA*).

ZILELE SĂPTĂMÎNII

Luni: „ziua lunii"; germană *Montag*, germana nordică veche *mânatag*; engleza veche *mônandæg*.
Marţi: „ziua lui Marte"; germanică „ziua lui *Teiwaz", germana nordică veche *Ziostag*; frizona veche *Tiesdei*; nordică veche *tîrsdagr*; engleză *Tuesday*, engleza veche *Tiwesdæg*.
Miercuri: „ziua lui Mercur"; „ziua lui Odin", nordică veche *Ódhinsdagr*; germanică **Wothanesdagaz*, „ziua lui *Wotanaz*"; engleză *Wednesday*, engleza veche *wôdnasdæg*.
Joi: „ziua lui Joe"; germanică „ziua lui **Thunaraz*"; germană *Donnerstag*, germana nordică veche *Donares tag*; engleză *Thursday*, engleza veche *Thunresdæg*.
Vineri: „ziua Venerei"; „ziua lui *Freyja/Frigg*", engleză *Friday*, engleza veche *Frîgedæg*; frizona veche *Frîadei*, dar şi *Frîgendei*; germană *Freitag*, germana nordică veche *Frîatag*.
Sîmbătă: „ziua lui Saturn"; engleză *Saturday*; engleza veche *Sæterdæg, Sæterndæg*; *frizona veche Sîterdei*.
Duminică: *„ziua Domnului"*; *germană Sonntag*, „ziua soarelui", germana nordică veche *sunnûn tag*; engleză *Sunday*, engleza veche *sunnandæg*.

Mercur-Odin, Hercule-Thórr, Marte-Týr

În sensul unui politeism personal, totuşi, pare să meargă Tacit (*Germania* 9.1) atunci cînd susţine că germanii îl venerau mai mult decît pe oricare altul pe Mercur, şi apoi la rînd pe Hercule şi pe Marte. Este o interpretare romană evidentă, care îi trece cu totul sub tăcere, în ordine, pe Odin, divinitate supremă a panteonului germanic, pe Thórr şi pe Týr.

Mercur, divinitate psihopompă romană, își afla o corespondență în rolul lui Odin, care deținea tutela eroilor căzuți în bătălie, dar și a comerțului, întocmai ca romanul Mercur. Hercule l-ar acoperi în schimb pe germanicul **Thunaraz*, Thórr din mitologia scandinavă, iar asimilarea s-ar baza pe faptul că Hercule e înarmat cu o bîtă așa cum Thórr este cu un ciocan. Totuși, cum ciocanul lui Thórr este fulgerul, ca urmare s-a produs o alunecare care a dus la identificarea zeului german cu romanul Joe, stăpînul fulgerului. În sfîrșit, Marte ar trebui să-l ascundă pe germanicul **Teiwaz*[14], adică Týr, care în *Edda* lui Snorri este prezentat ca un zeu al războiului. Cu o mare probabilitate Marte venerat ca „primul dintre zei" de către tencteri, trib germanic care trăia între Rin, Lippe și zona Ruhr-ului, e tot acest **Teiwaz*-Týr.

Numele lor, în sfîrșit, contribuiau la formarea celor care pentru latini erau respectiv „ziua lui Mercur" (miercuri), „ziua lui Joe" (joi) și „ziua lui Marte" (marți) (ZILELE SĂPTĂMÎNII*).

Mitologia

Identificarea acestor trei figuri divine dominante ale *panteonului* germanic ne conduce spre bogata mitologie nordică transmisă de tradiția medievală, care împărțea lumea divină în două mari grupuri, ASII ȘI VANII*.

Odin, Thórr și Týr țin de Asi, dar Odin e divinitatea principală, „tatăl tuturor", așa cum deseori e definit de epitetele care îl însoțesc. În germanică numele este **Wothanaz*[15], pe care Adam din Bremen îl traducea prin latinescul *furor*, „avînt". Fără un ochi, renunțase de bunăvoie la el pentru a obține știința supremă, puterea magică, pe care o cîștigase rămînînd pe deasupra nouă nopți la rînd atîrnat de un copac. Nu este improbabil ca această întîmplare a lui Odin să simbolizeze fundamentul mitic al unei inițieri șamanice (MOARTE, STRĂMOȘ, ȘAMAN*). Reprezentat cu o pălărie largă care îi ascunde chipul, înfășurat într-o mantie, cu legături în sfera morții, el este stăpînul cunoașterii oculte, al inspirației profetice ca și al elanului războinicilor în bătălie, și deține cu de la sine putere rolul de șef, astfel încît să concentreze în sine o multitudine de funcții și atribuții.

ASII ȘI VANII

Împărțirea lumii divine în Asi (nordica veche *áss*, plural *aesir*) și Vani (nordica veche *vanr*, plural *vanir*), pare a fi necunoscută germanilor continen-

---

[14] Nordica veche *Týr*, germana nordică veche *Zio*.

[15] Odin: în scandinavă *Odhinn*, cf. scandinavă veche *ôdhr*, „avînt"; în germanică **Wothanaz*; cf. germanică **wotha-*, „elan, forță spirituală, inspirație"; în germana nordică veche *Wuotan* și în engleza veche *Woden*; cf. germană *Wut*, „avînt", anglo-saxonă *woth*, „cîntec", gotică *wods*, „posedat"; vedică *asu-*, avestică *ahu-*, „viață, forță vitală".

tali. Nu sînt două grupuri omogene și nici opuse, deși gravitează pe orbite net distincte. În cult sînt celebrate în mod frecvent împreună, repetare rituală simbolică a pacificării obținute la sfîrșitul îndelungatului război mitic, care provocase ambelor părți pierderi ireparabile. Pacea e totuși inechitabilă, deoarece, la schimbul de prizonieri care e un transfer dintr-un sector în altul, Asii trimit, împreună cu Mimir, un bărbat foarte înțelept, pe cel mai chipeș și mai fermecător dar și cel mai puțin inteligent, Hoenir, ales pe nepusă masă ca șef al Vanilor, în timp ce aceștia îi trimit pe cei mai importanți reprezentanți ai lor, Njördhr împreună cu copiii săi Freyr și Freyja: o îmbogățire a *panteonului* Asilor în defavoarea Vanilor. Asii, printre care se numărau divinitățile principale ale *panteonului*, ca Odin, Týr și Thórr, reprezintă sfera sacrală și războinică, sînt zeii șefilor, ai preoților și ai războinicilor. Alta este în schimb natura Vanilor, care exprimă bogăția (Njördhr e foarte bogat) și fecunditatea, gata mereu să-i ajute pe oameni cu puterile lor. Ei sînt distribuitori ai bogățiilor, sînt legați de pămînt, din care scot grînele, și de mare, tutelează fecunditatea și sînt în mod frecvent semnalați prin atribute falice.

Alături de Odin îl întîlnim pe Týr, în germanică **Teiwaz*, care este poate cel mai vechi dintre Vani, garantul dreptului și al justiției. Într-adevăr, atunci cînd zeii au vrut să-l lege printr-un vicleșug pe lupul Fenrir, pentru că știau că în confruntarea finală, *ragnarök*, l-ar fi ucis pe Odin, Týr s-a oferit drept garant vîrîndu-și propria mînă în gura lui Fenrir (*Edda* lui Snorri: *Gylfaginning* 34). Și în calitate de garant, Týr prezidează adunarea poporului, *thing*, de unde epitetul Thingsus care îl însoțește ca Marte în două inscripții latine. Identificarea cu romanul Marte este probabil rezultatul unei alunecări a lui Týr în dimensiunea războiului. Totuși el nu e zeul care luptă, ci cel care garantează ordinea războiului, regulile jocului și ale forței.

Zeu care luptă este în schimb Thórr, Hercule al lui Tacit, căruia germanii îi înalță imnuri atunci cînd pornesc la luptă (*Germania* 3.1). Înarmat cu ciocanul Mjöllnir, care are puterea de a se întoarce în mîna lui după ce a fost azvîrlit cu forță, el este zeul tunetului și al fulgerului, peste faptul că e cel al războiului. Dar el este și divinitatea care ocrotește activitățile rurale datorită competenței sale asupra fenomenelor atmosferice.

Dacă aceștia sînt cei mai importanți dintre zeii Asi, dintre Vani să-l semnalăm pe Njördhr, cu copiii săi Freyr și Freyja. Njördhr nu este altceva decît zeița *Nerthus* a lui Tacit cu care e legat etimologic, chiar dacă rămîne o problemă diferența de ordin sexual. Mai mult decît o muma Glie, cum înțelege Tacit, Njördhr este o divinitate a întinderilor marine, care ocrotește și favorizează pescuitul și călătoriile pe mare. Tradiția nordică povestește căsnicia sa nefericită cu zeița eponimă a ținuturilor scandinave, Skadhi, care iubea muntele. Freyr este o divinitate protectoare a fertilității și probabil

trebuie identificat cu Fricco, reprezentat în templul din Uppsala, înzestrat cu un falus mare, dăruind cu generozitate pace şi plăcere. Puterea lui se întinde şi asupra ploii şi asupra fertilităţii terenurilor. Freyja, la rîndul ei, e strîns legată de sexualitatea desfrînată şi licenţioasă. Săracă în privinţa mitologiei, unde ea apare cel mult ca obiect al dorinţei giganţilor cu care se luptă zeii. *Edda* lui Snorri (*Gylfaginning* 35) menţionează călătoriile ei în căutarea soţului Ódhr, în cursul cărora ea îşi schimba deseori numele. Aceste caracteristici ale sale, de la legătura incestuoasă cu fratele la permanentele ei deplasări şi pînă la polionimie, ne-ar putea determina s-o vedem schiţată în Isis, pe care o venerau suevii, potrivit lui Tacit (*Germania* 9.2), probabil prin analogie cu întîmplările mitice ale zeiţei egiptene, şi ea polionimă (OSIRIS, HORUS ŞI DESTINUL FARAONULUI*). Freyja are un dublet în Frigg, soţia lui Odin, şi cu acesta din urmă îşi împarte morţii pe cîmpul de luptă, cuprinzînd în felul ecesta şi domeniul morţii. În calitate de nume tutelar al fecundităţii, Freyja împarte probabil cu Frigg titularitatea din „ziua Venerei" (ZILELE SĂPTĂMÎNII*).

Loki, Baldr şi catastrofa cosmică

Un rol cu totul deosebit îi revine lui Loki, întruchipare pură a răului ca scop în sine, căruia în *Edda poetică* i se dedică un cînt întreg, *Locasenna*. Deşi îi frecventează pe Asi, Loki nu este un zeu în sensul strict al termenului, tot aşa cum cu greu poate fi şi opusul său, Baldr, fiul lui Odin, dus la moarte de Loki printr-o stratagemă. Inteligenţă vicleană al cărei unic scop e acela de a dezechilibra ordinea cosmică, el ascunde poate un străvechi trickster (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*). Dar chiar de-ar fi aşa, lumea germanică l-a reprelucrat într-o cheie rafinat intelectuală care nu se exprimă prin intermediul acţiunii brutale şi violente, ci mai curînd prin mijlocirea inteligenţei. Acţiunea cade în sarcina emisarilor săi, cum ar fi lupul Fenrir, sau a celui care se lasă prins în plasa maşinaţiunilor sale, ca mai sus amintita Frigg. Aflat la polul opus faţă de Loki, Baldr e desăvîrşit, „pur", inocent, dar şi naiv şi uşor de atacat. Se bucură de o invulnerabilitate relativă, deoarece Frigg, atunci cînd fiul i-a dezvăluit premoniţiile sale onirice care îi anunţau moartea, obţine din partea tuturor elementelor jurămîntul că nu îi vor face niciodată vreun rău lui Baldr, cu excepţia vîscului, căruia nu i s-a adresat, pentru că i se păruse inofensiv. Şi astfel Baldr a murit din cauza unei crengi de vîsc. Personaje speculare, Loki şi Baldr sînt actorii unui conflict cosmic în care e implicată întreaga lume divină şi care se rezolvă într-o perspectivă escatologică. Moartea lui Baldr deschide calea pentru *ragnarök*. Fiinţele conduse de Loki se vor confrunta cu zeii, ucigîndu-se reciproc. Acesta e „destinul zeilor"; dar după moartea lui Loki şi după catastrofă, pămîntul se va ivi din nou din mare şi chiar şi Baldr se va întoarce, împreună cu ceilalţi zei.

Moștenirea indoeuropeană. Rolul asumat de șef la germani[16], poziția sa alături de preot și separarea lui de conducătorul militar pot fi elemente care să conducă la ideologia tripartită a indoeuropenilor (cap. IV, 3). Dar mai ales prin mitologia sa civilizația germanică a contribuit în mod deosebit la reconstituirea patrimoniului indoeuropean. Aceasta nu înseamnă că germanii nu ar fi elaborat acest patrimoniu în sens personal, ca răspuns la cerințele lor. Și nici nu se poate susține că reelaborarea a fost omogenă și univocă la diversele ramuri germanice.

Elemente răzlețe care să conducă la substratul indoeuropean se pot recunoaște deja grație informațiilor furnizate de Tacit, a cărui interpretare, de pildă, a zeilor Alci ai naarvalilor drept Castor și Pollux, Dioscurii (Tacit, *Germania* 43.4), permite lectura acestei perechi divine după criteriul perechii Năsatya din India vedică drept divinități de funcția a III-a. Tot astfel e posibil să conducă la substratul indoeuropean și practica erulilor de a incinera alături de defuncții de vază pe nevestele acestora, analogă cu *sati* hindus. Dar mai ales în mitologia nordică se pot depista caracteristici comune cu alte populații europene. Acestei tradiții i-ar aparține războiul mitic dintre ASI ȘI VANI*, care și-ar afla o paralelă în conflictul dintre romani și sabini, rezolvat printr-o conciliere politică a celor două realități culturale (cap. VII, 2-3). O a doua paralelă ar putea fi oferită de tradiția vedică, dacă nu chiar prevedică (cap. IV, 2), unde frații Năsatya, divinități din funcția a III-a, distribuitori ai prosperității, erau excluși de la privilegiile ofrandelor, de care se bucurau ceilalți zei, sub pretextul că nu erau divinități cu drepturi depline, fiind prea apropiați de oameni. Cînd cei doi Năsatya au pretins să fie recunoscuți, conflictul a ajuns inevitabil. Týr, în momentul în care își pierde mîna între fălcile lupului Fenrir, ca garant al lealității zeilor, întîlnește un omolog în celticul Nuadu „cu mîna de argint" și în romanul Mucius Scaevola. În ceea ce îi privește, Odin și Týr, care prin germanicul **Teiwaz* descinde probabil din indoeuropeanul **deiwos*, prin legătura lor cu rolul șefului, cu magia (Odin), cu justiția (Týr), indică funcția I. Cu toate acestea, Odin exprimă avîntul războinicilor și este conducătorul Asilor în confruntarea cu forțele lui Loki, în timp ce Týr prezidează bătălia ca garant al luptei echitabile, ambii suferă o alunecare în direcția funcției a II-a, care de altfel este acoperită de Thórr, adevăratul zeu al războiului la popoarele germanice. Funcția a III-a e guvernată, în sfîrșit, de Njördhr, Freyr și Freyja, cu dubletul ei Frigg.

O trăsătură ulterioară a lumii culturale indoeuropene pare a fi reflectată de mitul antropogonic menționat de Tacit (*Germania* 2.3), potrivit căruia strămoșul poporului germanic ar fi fost *Mannus*, fiul lui *Tuistus*, născut din pă-

[16] Și în cazul acestora, mai ales înainte de Evul Mediu și ca și în cazul celților (par. 2), nu e prudent să se vorbească de regalitate, ci poate mai corect de *chefferie*.

mînt. *Tuistus*, etimologic „dublul", „geamănul", care unindu-se cu sora Yamī, „geamăna", dă naştere omenirii; o altă corespondenţă poate fi identificată în iranianul Yima, şi el „geamăn", primul om şi primul rege. *Mannus*, la rîndul său, este în mod evident „omul"[17] şi în mod formal omolog indianului *Manu(s)*, părintele umanităţii (cap. IV, 2).

Bibliografie

LUCRĂRI GENERALE

BOYER R., 1991, *Il sacro presso i Germani e gli Scandinavi*, în J. Ries (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, II: *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Milano, pp. 181–210.

BOYER R., 1991, *L'uomo e il scro presso gli Slavi*, în J. Ries (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, II: *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Milano, pp. 213–235.

CAMPANILE E., 1991, *Aspetti del sacro nella vita dell'uomo e della società celtica*, în J. Ries (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, II: *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Milano, pp. 149–178.

CAMPANILE E., 1994, *La religione dei Celti e La religione dei Germani*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, I: *Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 605–633 şi 635–665.

CONTE F., 1985, *La mythologie slave*, în *Mythes et croyances du monde entier*, I: *Le monde indoeuropéen*, Paris.

DE VRIES J., 1956–1957, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2 vol., Berlin.

DE VRIES J., 1961, *Keltische Religion*, Stuttgart.

DRAAK M., 1969, *The Religion of the Celts*, Leiden.

DUMÉZIL G., 1959, *Les dieux des Germains*.

DUVAL P.-M., 1970², *Les dieux de la Gaule*, Paris.

GREEN M.J. 1986, *The Gods of the Celts*, Gloucester.

JOUET PH., 1989, *Religion et mythologie des Baltes*, Milano-Paris.

LE ROUX F.–GUYONVARC'H CHR.-J., 1986, *Les Druides*, Rennes.

MARKALE J., 1985, *Le druidisme*, Paris.

PISANI V., 1950, *La religione dei Celti e dei Balto-Slavi nell'Europa precristiana*, Milano.

POLOMÉ E., 1989, *Essays on Germanic Religion*, Washington.

ROSS A., 1986, *The Pagan Celts*, London.

STRÖM A.–BIEZAIS H. (ed.), 1975, *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart-Berlin.

STUDII

BOYER R., 1986, *Le monde du double. La magie cheze les anciens Scandinaves*, Paris.

[17] Cf. germ. *Mann* şi engl. *man*.

BOYER R., 1986, *Le mythe Viking*, Paris.
BRUNEAUX J.-L., 1986, *Les Gaulois. Sanctuaires et rites*, Paris.
CAMPANILE E., 1981, *Studi di cultura celtica e indoeuropea*, Pisa.
CAMPANILE E., 1990, *La ricostruzione della cultura indoeuropea*, Pisa.
DAVIDSON H.E. (ed.), 1989, *The Seer in Celtic and Other Traditions*, Edinburgh.
DUMÉZIL G., 1959², *Loki*, Paris.
DUVAL P.-M. (ed.), 1987, *Recueil des inscriptions gauloises*, Paris.
GASPARINI E., 1973, *Il matriarcato slavo*, Firenze.
GREIMAS A.J., 1985, *Des dieux et des hommes*, Paris [trad. rom., Meridiane, 1997].
KUHN H., 1962², *Edda*, I: *Texts*, Heidelberg.
LARSON G.J. (ed.), 1974, *Myth in Indo-European Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London.
LINCOLN B., 1986, *Myth, Cosmos and Society*, Cambridge, Mass.
PUHVEL J., 1988, *Comparative Mythology*, Baltimore-London.
TACITO, 1990, *La vita di Agricola. La Germania*, ed. L. Lenaz, Milano.
WEBSTER G., 1986, *The British Celts and their Gods under Rome*, London.

7

Roma antică

1. Scurtă prezentare istorică

Roma nu este decît una dintre multele cetăţi care existau în Italia antică şi ea îşi dobîndeşte acest statut abia prin secolul al VII-lea î.C. Teritoriul cunoscuse aşezări omeneşti încă din secolul al VIII-lea î.C., epocă în care sînt datate colibele scoase la lumină pe Palatin. Alte vestigii, unele de origine miceniană (cap. V, 1), descoperite între Etruria meridională, Umbria şi Latium, urcă pînă la jumătatea mileniului al II-lea.

Nu ştim care vor fi fost populaţiile autohtone din Latium, dar ştim că în faza protoistorică aceasta precum şi celelalte regiuni erau deja locuite de popoare cu care viitoarea civilizaţie romană va intra rînd pe rînd în contact. Indoeuropeni prin origine şi prin limbă (cap. IV, 3), viitorii romani au pătruns în peninsula italică din Europa centrală, aducînd cu ei obiceiuri, uzanţe, tradiţii religioase şi culturale, instituţii sociale, sisteme de clasificare şi tehnici de cultivare a pămîntului, pe care în decursul timpului le-au modificat şi adaptat la noile lor cerinţe. Înconjurată de latini, sabini şi etrusci şi ulterior aflată în contact cu oscii, cu umbrii, cu samniţii, civilizaţia romană, spre deosebire de ceea ce s-a petrecut în Grecia, nu a convieţuit cu celelalte cetăţi-stat prezente în Latium şi în restul Italiei şi nici nu a fost posibilă vreo formă de omogenitate religioasă, pentru că, dacă limba era latină, religia era romană şi condiţia pentru a o practica era de a fi „cetăţean" roman. În felul acesta religia era pecetea identităţii (cap. I, 1).

Înainte de a deveni dominantă, viitoarea civilizaţie romană suportă pe de o parte influenţa culturii etrusce, care în secolele al VIII-lea şi al VII-lea î.C. trece printr-un proces de elenizare, şi pe de alta a coloniilor greceşti din Italia meridională. Cetăţile Graeciei Magna au importat în aria italică *panteonul* şi bogata mitologie a patriei-mamă, cu care nu au întrerupt niciodată legăturile. La rîndul lor cetăţile etrusce, pe teritoriul cărora s-au descoperit urme ale unor activităţi cultuale protoistorice începînd din secolul al X-lea î.C., dezvăluie forme de interferenţă religioasă cu lumea latină, umbriană, samnită şi faliscă, pe de o parte, pe de altă parte, după secolul al VIII-lea î.C.,

atunci cînd structura urbană evoluează spre forme mai complexe, ele suportă fascinaţia culturii greceşti la care ar trebui să se adauge şi cea feniciano-punică. Astfel etruscii au derivat din universul latin, ca şi din cel umbrian şi sabin, divinităţi ca *Maris* (Marte), *Nethuns* (Neptun), *Menerva* (Minerva), *Satre* (Saturn), *Uni* (Iunona). Ulterior acest panteon s-a elenizat prin acţiunea castelor dominante şi a grupurilor sacerdotale legate de acestea, care găseau în civilizaţia greacă un cadru de referinţă ideal, dar şi ca urmare a neîntreruptelor schimburi comerciale. Bogata mitologie greacă a fost adoptată iar divinităţile etrusce au fost supuse unei *interpretatio graeca* (cap. VI, 2). Zeus oferă propriile sale forme lui *Tinia*, Hera lui *Uni*, Afrodita lui *Turan*, Atena *Menervei*, Poseidon lui *Nethuns*, Demeter lui *Vei*. O parte din panteonul etrusc îşi păstrează însă trăsăturile sale iniţiale, şi chiar dacă s-a grecizat pînă şi cultul, tipic etruscă a rămas elaborarea teoretică a auspicaţiei (DIVINAŢIA*), deşi împărtăşită cu celelalte populaţii italice, mai ales sub forma aruspicinei, pe care romanii o socoteau ca ţinînd de *disciplina etruscă*.

În scenariul acesta se inserează Roma, care suferă în cursul formării sale influenţe atît de puternice încît este imposibil să se vorbească despre o „Romă la origini în întregime romană". Probabil că, în privinţa originii, nici măcar nu se poate vorbi de influenţe. Prezenţa etruscilor elenizaţi, coloniile greceşti, vesela scumpă grecească descoperită, anumite tradiţii „mitice" ne pot face să ne gîndim la Roma ca la un val avansat al expansiunii şi difuziunii culturii greceşti, în care ar fi fost cufundaţi locuitorii cetăţii. Aceasta nu înseamnă că Roma nu şi-ar fi elaborat o civilizaţie proprie şi specifică, un sistem religios propriu, potrivit propriilor cerinţe, ulterior extinse la cetăţile cucerite. Roma, însă, îşi însuşea şi zeii „străini" folosindu-se de *evocatio* (evocare), formulă rituală de origine străveche, păstrată în arhivele Pontificilor şi poate aparţinînd substratului indoeuropean, avînd în vedere că o practicau şi hitiţii (cap. II, 5). Comandantul trebuia să o rostească în faţa cetăţii duşmane pentru a-i îndemna pe zei să o abandoneze şi să se ducă binevoitori la Roma unde s-ar fi bucurat de mare cinstire. Odată victimele sacrificate şi terminată consultarea viscerelor, după evocare urma rostirea, după nişte formule rigide, a blestemului la adresa cetăţii duşmane şi a oştilor sale. Un exemplu de *evocatio* poate fi cea rostită în anul 146 î.C. de Scipio Africanul cel tînăr în faţa zidurilor Cartaginei:

„Dacă există un zeu, dacă există o zeiţă, sub oblăduirea cărora s-ar afla poporul şi cetatea Cartaginei, eu te rog, eu te implor mai ales pe tine, care ai luat sub ocrotirea ta cetatea aceasta şi poporul acesta, vouă vă cer un act de bunăvoinţă: abandonaţi poporul şi cetatea Cartaginei, părăsiţi locurile lor, templele lor, riturile lor şi cetatea lor, plecaţi departe de ei, inspiraţi spaimă, groază şi uitare acestui popor şi acestei cetăţi, treceţi de partea Romei, veniţi la mine şi la ai mei, locurile noastre, templele noastre, riturile noastre, cetatea noastră să vă fie mai plăcute şi mai dragi, iar faţă de mine, de poporul roman, de soldaţii mei ară-

taţi-vă binevoitori, procedaţi astfel încît să aflăm acest lucru şi să fim conştienţi de el. Dacă veţi proceda astfel, vă făgăduiesc drept ofrandă prin legămînt temple şi celebrarea de jocuri" (Macrobius, *Saturnalii* III 9.7-9).

2. Teologia romană: triadele şi panteonul

Deşi supusă unor continue presiuni inovatoare, de la asimilarea unor divinităţi străine la instituirea de noi culte şi rituri şi pînă la elenizarea *panteonului* său, care în cursul secolelor al III-lea şi al II-lea a căpătat la scară mare caracteristici antropomorfe, Roma prezenta în acelaşi timp o religie extrem de conservatoare, exprimată prin recurgerea permanentă şi obsesivă la *mos maiorum* (cultul strămoşilor). Aceste două tendinţe sînt recognoscibile într-un *panteon* unde alături de divinităţi cu o personalitate complexă şi articulată, ca Joe sau ca Marte însuşi, coexistă divinităţi limitate la o singură funcţie, ca Vesta sau Ceres sau ca Iunona însăşi. Aceste divinităţi, cînd dinamice, cînd limitat sectoriale, confereau o formă lumii, îi stabileau graniţe spaţiale şi temporale, o ordonau şi răspundeau exigenţelor poporului roman.

E o lume care îl află la „începuturi" pe Ianus, zeul cu două feţe, care în istoricizarea evhemerizantă[1] a poeţilor augusţi, culeasă încă de cronografii antici, este „primul" dintre regii din Latium, care precedă venirea lui Enea în Italia. El purta epitetele de *Patulcius* şi de *Clusius*, întrucît prezida la deschiderea şi la închiderea porţilor, fie cele private, fie cele ale templului dedicat lui; era zeul pragului care ca *ianitor* supraveghea locurile de trecere. Împărţea cu Iunona şi începutul fiecărei luni, calendele, dar de la el îşi lua numele şi prima lună a anului lunisolar, *Ianuarius*, ianuarie. Divinitate care stătea la originea timpului şi a zeilor, Ianus era zeul celor numite *prima*, adică al oricărei forme de început. Cele numite *extrema* reveneau, în schimb, Vestei iar serbările sale, *Vestalia*, cădeau pe 9 iunie, cu puţin înainte ca soarele să intre în faza sa descendentă, împărţind anul la jumătate şi încheind o perioadă de şase luni, aşa cum şase erau şi VESTALELE*. În invocaţiile către zei din timpul acţiunilor sacrificiale primul trebuia să fie rostit numele lui Ianus şi ultimul cel al Vestei. Omologă din punct de vedere etimologic cu grecoaica Hestia, cu care împărţea tutela vetrei domestice şi a celei publice a statului, trimiţînd la sanscritul *vastja*, locuinţă, Vesta domină spaţiul închis al casei şi al statului şi încheie, prin opoziţie, funcţia inovatoare

[1] Evhemerismul e o formă raţionalistă de interpretare a faptelor religioase şi îndeosebi a povestirilor mitice. Potrivit acestei interpretări, zeii ar fi oameni din vechime, remarcaţi pentru binefacerile oferite semenilor lor şi divinizaţi după moarte. Cuvîntul a fost creat după numele lui Evhemeros, care a trăit în secolul al IV-lea şi al III-lea î.C., autor al unei *Istorii sacre*, în care se nara povestea lui Zeus, stăpîn al insulei fantastice Panchea, divinizat de supuşii săi după moarte.

periodic începută de Ianus. Într-o oarecare măsură ea își asuma rolul unei centralități cosmice care se exprima în sens spațial, casa, și temporal, jumătatea anului. *Summa*, adică prerogativele divine supreme, îi reveneau în schimb lui Joe, căruia îi erau de aceea rezervate toate idele, la jumătatea fiecărei luni, *atunci cînd luna celestă ajunge la maxima ei strălucire, la* „culmea" arcului temporal lunar. Numele său, *Iupiter*, este etimologic legat de *Dyaus pitar* din India vedică (cap. IV, 3), cu care împărtășește aspectul luminos și dimensiunea uranică, chiar dacă situat într-un cer mai puțin distant decît acela al zeului vedic, mai aproape de lumea oamenilor. Moștenire a patrimoniului indoeuropean, Joe întruchipa principiul regalității și, după ce la Roma regele și-a pierdut prerogativele politice, pe acela al sacralității. Divinitate comună a locuitorilor din Latium, era venerat printr-un cult comun pe Munții Albani ca Joe Latiarul, extinzîndu-și propria suveranitate mai presus de orice diviziune teritorială și politică a latinilor. La Roma, împreună cu Marte, veche divinitate italică stăpînind domeniul militar, și cu Quirinus, divinitate locală a romanilor, forma „triada arhaică", absolut simetrică cu triada divină dominantă la Gubbio (triada iguvină), formată din Joe, Marte și Vofionus, și acesta din urmă zeu „local" al cetății Gubbio. Iar pentru slujirea lui, ca și a lui Marte și a lui Quirinus, erau consacrați cei trei mari flamini. Această triadă arhaică ar putea reprezenta continuitatea în civilizația romană a ideologiei tripartite a indoeuropenilor (cap. IV, 3). Principalul său sediu era templul inaugurat pe Capitoliu în 509 î.C., unde Joe purta epitetul de Optimus Maximus, superior oricărui alt Joe sectorial, mai presus chiar și de Joe Latiarul. În virtutea caracterului său uranic, Joe se bucura de o cunoaștere omniscientă care îl făcea garant al pactelor și jurămintelor iar în numele lui fețialii (par. 4) încheiau alianțe și declarau război. Tot ca zeu uranic el își trimitea mesajele prin intermediul zborului păsărilor, pe care augurii (par. 4) aveau sarcina de a-l interpreta.

Marte, la rîndul său, ocupa spațiile exterioare ale cetății, de unde veghea asupra acesteia. Faimos era templul lui Marte „la ieșirea pe poarta Capena", lîngă care se adunau trupele care trebuiau să acționeze la sud de Roma și de unde pornea o procesiune solemnă pe cai (*transvectio equitum*) care ajungea pe Capitoliu. El nu e stăpînul lumii exterioare și sălbatice, ci îi revine sarcina de a proteja cetatea de pericolele din afară. Veche divinitate italică, la Roma de la el își ia numele prima lună a calendarului arhaic, martie, cu care se deschidea după tradiție sezonul campaniilor militare, care se încheia în octombrie. Și în aceste două luni se concentrau sărbătorile dedicate lui, legate de universul războiului: pe 19 martie, în cursul ceremoniilor *Quinquatrus* avea loc o purificare (*lustratio*) preliminară a armelor după care urma cea a trompetelor de război, pe 23 ale aceleiași luni, în cadrul ceremoniei *Tubilustrium*; pe 15 octombrie se celebra ritul „calului din octombrie" iar pe 19 purificarea solemnă a armelor (*armilustrium*), la sfîrșitul sezonu-

lui de război. Dar în martie, pe 14, în ajunul lunii pline se celebrau *Equirria*, o cursă de care, precedate pe 27 februarie, la apariţia lunii noi, de o altă sărbătoare cu acelaşi nume şi constînd tot dintr-o cursă de care pe Cîmpul lui Marte, care servea la introducerea lunii lui Marte, adică martie.

Quirinus, divinitate „locală" romană, se configurează în ce-l priveşte ca un zeu al romanilor, şi anume al quiriţilor, bărbaţii organizaţi în *curia*. Quirinus, în forma *Co-uiri-no-*, quiriţi, *co-uiri-tes*, şi curia, *co-uiria-*, sînt formate pornind de la un acelaşi cuvînt, iar *curia* era locul unde la origine se adunau bărbaţii cetăţii. În cele din urmă, Quirinus urma să fie divinitatea tutelară a bărbaţilor adulţi în ansamblu. Apartenenţa la o triadă, care nu pare întîmplătoare şi în care primele două elemente guvernează, respectiv, Joe spaţiul sacralităţii-regalităţii şi Marte pe acela al războiului, ne poate îndemna să-l aşezăm pe Quirinus la tutela funcţiei a III-a din ideologia tripartită a indoeuropenilor (cap. IV, 3). În această direcţie ar conduce sărbătoarea *Quirinaliilor*, care cădeau pe 17 februarie şi încheiau ciclul deschis de *Fornacalia*, sărbătoare mobilă[2] din februarie, care îşi căpătase numele de la cuptorul utilizat pentru prăjirea grîului farro. Fiecare *curie* o celebra în mod independent; era vorba de un fel de SĂRBĂTOARE* a recunoştinţei, după care grîul prăjit putea să intre în circuitul consumului. Cei care nu putuseră să aducă sacrificii la Fornacalia, puteau s-o facă la Quirinalia, sărbătoare de sinteză, care reunea ansamblul quiriţilor, fără deosebiri şi fără divizări sociale de nici un fel. Dacă rolul lui Quirinus fusese la origine acela de a fi un zeu din funcţia a III-a, cu timpul însă el a suferit o alunecare în sens politic şi civic. Şi cu timpul Quirinus a fost probabil asimilat cu Romulus, pentru că Quirinus este Romulus divinizat. Sau e posibil chiar să fie vorba de una şi aceeaşi figură, pe care Roma a divizat-o în persoana lui Romulus, fiul lui Marte, întemeietor al cetăţii, şi a lui Quirinus, în care Romulus se transformă din voinţa lui Joe prin mijlocirea lui Marte.

Ulterior, această triadă arhaică sau pre-capitolină a fost înlocuită de triada capitolină, formată din Joe, Iunona şi Minerva, în mod evident construită pe modelul grecesc al lui Zeus, Hera şi Atena; cele două zeiţe se bucurau fiecare de o încăpere în templul lui Joe de pe Capitoliu. Iunona, soţia lui Joe şi complementară lui în ceea ce priveşte controlul timpului, pentru că ei îi revin calendele, începuturile fiecărei luni, cînd nopţile sînt întunecoase din cauza lunii noi, pe cînd Joe e stăpînul nopţilor luminoase, la ide, cînd e lună plină. Dar ea îi este complementară şi pe plan politic în măsura în care, venerată pe Capitoliu ca Iunona Regina în serviciul căreia era numită *fla-*

[2] Mobile (*conceptivae*) erau toate sărbătorile care nu cădeau la o dată fixă, ci a căror cadenţă era decisă rînd pe rînd. „Mobilitatea" lor depindea poate de faptul că celebrarea era legată de ciclul lunar.

minica, soţia flaminului lui Joe, ea exprimă jumătatea „feminină" a statului. Avînd legătură cu începuturile, înţelese în sensul de „a da naştere", solidară cu fecunditatea feminină şi deci invocată drept *Lucina* la naşteri şi drept *Caprotina* la 7 iulie, la *Nonae Caprotinae*, o sărbătoare exclusiv feminină în care se celebra un sacrificiu menit să obţină fertilitatea, Iunona se scinda într-o *iuno* individuală, de care fiecare femeie se simţea reprezentată, şi într-o *Iuno* publică, aceasta cuprinzînd în mod colectiv toate femeile căsătorite.

Cît despre Minerva, ea este aproape cu certitudine o divinitate de origine etruscă, puţin răspîndită printre popoarele italice. „Evocată" (par. 1) de Faleria după cucerirea cetăţii în anul 241 î.C., zeiţa îşi găsise sălaş la Roma într-un mic sanctuar la poalele colinei Caelius, numit *sacellum Minervae Captae* (micul templu al Minervei Prizoniere). În afara acestui mic sanctuar, a unui templu pe Aventin şi a încăperii din templul lui Joe de pe Capitoliu, Roma nu a mai dedicat alte locuri zeiţei. La fel de săracă e şi teologia ei, care se poate sintetiza în funcţia de divinitate protectoare a artelor şi meseriilor şi a celor care le practică, sărbătorită la *Quinquatrus*, pe 19 martie. În ciuda acestui lucru şi în ciuda unei elenizări precoce, Minerva completează şi aproape încheie în mod eficace organizarea cosmosului, făcînd legătura între triada arhaică şi triada capitolină prin înscrierea ei în ciclul festiv al lui Marte. Ca titulară a artelor, şi deci a „culturii", ea oferă noului Joe roman, care, după afirmarea republicii, luase asupra sa prerogativele specifice ale suveranităţii, instrumentele „culturale" care permiteau încredinţarea în mod provizoriu a puterii suverane (*imperium*) înalţilor magistraţi romani, care luaseră locul regilor.

Mai prejos de aceste divinităţi şi mai prejos de triada capitolină şi de Ianus şi Vesta, opera un număr de doisprezece zei, a căror poziţie subordonată se deduce din faptul că în serviciul lor se aflau cei doisprezece flamini mici (par. 4). Şi aceşti zei, ale căror nume se deduc din cele ale fiecăruia dintre flamini, contribuiau la organizarea cosmosului prin intermediul funcţiilor respective reprezentate de fiecare. În această panoramă se detaşează figura lui Ceres, divinitate a creşterii şi a fertilităţii agrare, identificată cu grecoaica Demeter încă din epoca arhaică, şi care cu trecerea timpului se va arăta a fi zeiţa ocrotitoare a plebei, tot aşa cum din plebe se trăgea şi flaminul care se ocupa de cultul ei.

Larii, Penaţii şi Manii

Alături de aceşti zei personali, religia romană poseda colectivităţi de fiinţe extraumane, cum sînt Larii, Penaţii şi Manii. Aceştia din urmă, recunoscuţi ca „zei" încă din secolul al V-lea î.C. şi invocaţi întotdeauna numai la plural, erau o colectivitate cultuală cu care se identifica spiritul defuncţilor, un fel de divinitate a stării de moarte. În epoca tîrzie a republicii ei par să

sufere o alunecare care îi transformă într-un fel de dublu al defunctului, care în cele din urmă îl va şi înlocui pe acesta.

Şi Larii erau de regulă invocaţi la plural, în timp ce prin singular era desemnat în mod exclusiv *Lar familiaris*, Larul care trebuia să ocrotească întreaga familie înţeleasă ca ansamblu de oameni liberi şi de sclavi, dar şi ca spaţiu fizic definit din punct de vedere teritorial. Caracterul teritorial al Larilor, care ca *praestites* ocroteau solul Romei, ieşea în evidenţă mai ales la ţară, unde ei, în calitate de *agri custodes*, paznici ai cîmpurilor cultivate, primeau un sacrificiu purificator din partea fiecărui proprietar lîngă *compita*, răspîntiile pe care erau instalate mici construcţii care delimitau hotarele între diferitele proprietăţi, dar care marcau de asemeni delimitarea de „natura sălbatică". Ei erau celebraţi în *Compitalia*, o sărbătoare mobilă (cf. p. 00 n. 2) care cădea de obicei în primele zile din ianuarie şi care a fost fixată pe 4 ianuarie doar într-o epocă tîrzie; o SĂRBĂTOARE* a reînnoirii care se poate înrudi cu tipul Marii Sărbători sau Anul Nou. O altă sărbătoare în mod cert legată de Lari erau Larentalia, ultima din an, care cădea pe 23 decembrie. În ziua aceasta flaminul lui Quirinus, în prezenţa pontificilor, sacrifica pentru Acca Larentia în Velabrum, la poalele Aventinului. Această Acca Larentia[3] exprimă în mod ideal şi conceptual unitatea teritorială a Romei, în faţa segmentării şi fragmentării pe care le reprezintă Larii în calitatea lor.

Spre deosebire de Lari, care niciodată nu s-au numărat printre zei, Penaţii, ca şi Manii, sînt zei, *di Penates* (Cicero, *De natura deorum* II 68). Ei sînt zeii suverani ai inimii casei, ai centrului teoretic şi ideologic al existenţei fiecărui roman, care se identifică spaţial cu vatra. Aveau sub protecţia lor grupurile familiale, mai degrabă decît teritoriul ocupat de acestea, guvernat de fapt de Lari, şi făceau parte din moştenirea transmisă de *pater familias*; posesiunea lor constituia o garanţie a descendenţei şi a statutului social. În sensul acesta *Penates publici*, sau Penaţii poporului roman, vechii zei aduşi de Enea în Italia, al căror sălaş se afla în partea cea mai ferită a templului Vestei, *penus Vestae*, garantau legitimitatea descendenţei romane de la Enea. Funcţia lor legitimantă dezvăluie caracterul lor juridico-social, iar magistraţii romani pe ei jurau, ca şi pe Joe, în momentul preluării funcţiei, după ce aduceau sacrificii Penaţilor propriei familii şi celor publici.

Numen

Acest sistem divin articulat era pentru romani şi un complex de voinţă, condensat în noţiunea de *numen* care, cel puţin pînă la epoca lui Cicero,

[3] O Acca Larentia era nevasta lui Faustulus, care i-a luat să-i crească pe Romulus şi pe Remus şi care ulterior l-a adoptat pe Romulus la moartea unuia din cei doisprezece copii ai săi, l-a făcut plugar [lat. *arvum* – ogor, arătură *n. t.*], dînd astfel naştere Fraţilor Arvali; o altă Acca Larentia era o prostituată care, căsătorită cu agricultorul Tarutius, a lăsat ca moştenitor al bunurilor sale poporul roman.

este întotdeauna personal, este, adică, *numen*-ul unei divinităţi individualizate cu precizie. Derivat de la verbul *nuo*, a face semn din cap, el desemnează voinţa expresă din partea unei divinităţi sau a unei instituţii sociale, drept care, alături de *numen*-ul lui Joe sau al Iunonei va fi întîlnit, de pildă, cel al senatului sau al poporului Romei. La plural, *numina*, îi desemnează în mod generic şi colectiv pe zei, dar întotdeauna ca expresie a unei voinţe; numai începînd din perioada imperială şi ca efect al acţiunii poeţilor, *numen* devine sinonim cu „zeu" şi cu „divinitate", incluzînd şi desemnînd treptat şi puterea obscură a unui zeu sau chiar lumea divină sau mai generic spus extraumană.

DI INDIGETES, DI NOVENSIDES

Cu *indigitamenta* pare să fi avut o oarecare înrudire *di indigetes*, zeii „autohtoni", dacă *indigetes* trimite la verbul *indigeto*, care desemna forma corectă de a-i numi pe zei în *indigitamenta*. Pentru romani zeii autohtoni erau zeii naţionali, *di patri indigetes* (Vergilius, *Georgicele* I 498). Împreună cu *di novensides* sau *novensiles* şi precedaţi de aceştia, zeii autohtoni compăreau în formula tradiţională a actului de *devotio* (Livius VIII 9), un act ritual de consacrare prin care comandantul roman, în cazul în care trupele sale s-ar fi aflat în mare dificultate în timpul unei ciocniri armate, se lega prin jurămînt pe sine însuşi şi pe duşmani faţă de zeii infernului; dacă murea în timpul bătăliei, era dezlegat de jurămînt; în schimb, dacă supravieţuia, întrucît era consacrat zeilor şi prin aceasta exclus din societatea omenească, nu putea îndeplini nici un fel de acţiune cultuală. Prezenţa lor în formula lui *devotio* este totuşi doar un indiciu al arhaicităţii lor, fără a ne clarifica nici asupra rolului şi nici asupra funcţiei lor.

La rîndul lor, zeii novensizi, sau novensili după Varro (*Despre limba latină* V 74) erau de origine sabină şi desemnau divinităţi stabilite la Roma într-o a doua fază, şi de aceea „zei noi", faţă de *indigetes*, zei indigeni. Nimic nu exclude însă ca zeii novensizi să fi fost un grup de „noi" divinităţi exercitîndu-şi funcţia în comun, precum zeii etrusci care ţineau sfat.

Indigenii şi novensizii aparţineau fără îndoială substratului arhaic al Romei şi al celorlalte popoare latine. La Roma indigenii erau celebraţi în mod colectiv în *Agonalia* de la 11 decembrie iar *Sol indiges* se bucura de o sărbătoare la 9 august.

Ca expresie a voinţei unei divinităţi precizate, *numen* făcea parte în mod obligatoriu dintre *indigitamenta* (DI INDIGETES, DI NOVENSIDES*), liste de zei invocate pe baza funcţiilor lor, în general subordonaţi unei divinităţi majore şi care trebuiau să exprime specializarea sferelor de competenţă şi a *numina*, a voinţelor, asupra cărora zeul îşi exercita protecţia.

3. Demitizarea şi istorificarea

Spre deosebire de religia greacă, dar şi de alte sisteme religioase, Roma nu pare să cunoască o mitologie (MIT*). Cetatea destinată să domine lumea nu cunoştea cosmogonia, nici teogonia şi nici antropogonia. În afară de aceasta, ea nu avea poeţi care să îndeplinească, aşa ca în Grecia, şi rolul de „teologi" şi de poli de orientare cosmologică, şi nici prezicători sau profeţi. *Vates*, termen de origine celtică (cap. VI, 2), cel puţin pînă în secolul al III-lea î.C. avea conotaţii depreciative. De această absenţă a miturilor erau deja conştienţi şi anticii, iar Dionysios din Halicarnas o atribuia unei opţiuni deliberate a lui Romulus, pentru ca despre zei „să nu se gîndească şi să nu se spună decît de bine" (*Istoria Romei antice* II 18). Atunci cînd apar, povestirile mitice dedicate zeilor şi eroilor sînt rodul procesului de elenizare şi privesc divinităţi recunoscute ca fiind înrudite cu acelea greceşti. Totuşi în patrimoniul tradiţional roman se întîlnesc naraţiuni mai mult sau mai puţin „fantastice", ai căror protagonişti sînt însă personaje considerate „istorice" de tradiţia romană, ca Romulus şi Numa, sau Mucius Scaevola şi Horatius Coclites; astfel povestirile acestea sînt atribuite istoriei. E posibil atunci ca Roma să fi „demitizat" cu bună ştiinţă propriul patrimoniu mitic, acest lucru fiind legat de expansiunea cultului lui Joe Optimus Maximus, care a dus la eclipsarea întregului trecut mitic. Nu e mai puţin adevărat că în secolul al VII-lea î.C. Roma a suferit brusc trecerea spre civilizaţia urbană şi, lipsită fiind de arte plastice şi de poezie, nu avea desigur capacitatea de a-şi fixa propriile mituri. În afară de aceasta, în faza formării sale, ea se afla înglobată într-un climat cultural dominat de civilizaţia greacă şi de cea etruscă, acestea făcîndu-şi simţită povara asupra noii alcătuiri urbane.

În istorisirile privitoare la primii regi pot fi recunoscute trăsături şi tipologii care trimit la modele mitologice. În această direcţie duce legătura lui Romulus cu lumea divină, ca fiu al lui Marte şi rege al Romei prin voinţa lui Joe; sau raporturile lui Numa cu acelaşi Joe. Aplicarea modelului ideologiei tripartite a indoeuropenilor la aceşti doi primi regi ai Romei ar putea permite să recunoaştem în ei expresia dublului aspect al suveranităţii, în manifestările sale juridică şi sacrală. Regele Tullus Hostilius, la rîndul său, ar putea reprezenta funcţia a II-a, în virtutea legăturii sale cu lumea războiului. În ceea ce-l priveşte, regele Ancus Marcius, deşi doar în parte, ar putea întruchipa funcţia a III-a datorită legăturii sale cu negoţul şi promovării valorilor economice. Şi relatarea lui Tit Liviu despre războiul dintre romani şi sabini se poate compara cu unele tradiţii ale patrimoniului indoeuropean (ASII ŞI VANII*).

Dar admiţînd că evenimentele din Roma primitivă îşi au originea în vechile mituri aparţinînd substratului indoeuropean, fapt e că Roma nu s-a exprimat şi nu s-a realizat prin mituri, ci s-a orientat în sensul actualităţii

istorice. La aceasta trebuie să fi contribuit activitatea de consemnare a evenimentelor în anale de către pontifici, memoria vie a cetății, care în cursul secolelor al IV-lea și al III-lea î.C. au sistematizat și au definit patrimoniul Romei. Orientarea impusă de ei tradiției a fost mai tîrziu preluată și continuată de autorii de anale și de poeți, care au dus-o mai departe. În felul acesta, trecutul mitic, „demitizat", era „istorificat" și încredințat prezentului, în timp ce orientarea etic-comportamentală care se putea desprinde din acel trecut se contopea în modelul lui *mos maiorum*, obiceiul strămoșesc.

Dacă ar trebui să citim acum procesul de istorificare a patrimoniului mitic al Romei în sensul „teologiei tripartite" a lui Varro[4], care distingea trei genuri de teologii, unul mitic, guvernat de poeți, unul fizic, către care priveau filozofii, și unul civic și politic, care stabilea rolul cetățenilor și al sacerdoților în stat și care anume zei și în ce mod trebuiau să fie veneraţi spre binele statului, fără îndoială ar trebui să recunoaștem că opțiunea romană mergea în direcția teologiei civice.

4. Supraevaluarea ritului

Acestei lipse de mitologie îi corespunde în schimb o centralitate și o supraevaluare a RITULUI*. Nu întîmplător, dacă mitul e de origine greacă, ritul e de origine latină. Din punct de vedere etimologic legat de vedicul *rta* (cap. IV, 2), latinescul *ritus* înseamnă *operarea exactă și corectă după un model tradițional stabilit cu rigurozitate*. El se definește în relație cu opusele sale, adjectivul *in-ritus*, nefixat, zadarnic, fără eficacitate, și adverbul *in-rite*, în mod inutil, fără eficacitate, drept care în cele din urmă ritul înseamnă *acțiune eficace*. Într-o cultură ca aceea romană, orientată în sensul istoriei, și deci al acțiunii omenești, ritul nu putea decît să-și însușească o poziție privilegiată și să devină o gramatică simbolică, bazată pe gesturi și acțiuni, dar și pe obiecte și spații.

VESTALELE

Așa cum Vesta încheia prima parte a anului, cele șase vestale, destinate cultului zeiței, încheiau colegiul pontifical. Sarcina lor era aceea de a menține aprins focul sacru, care nu trebuia să se stingă niciodată, decît la perioade riguros prevăzute de calendar pentru a-l reînnoi, sub pedcapsa flagelării. Erau amenințate de pedeapsa capitală dacă își pierdeau virginitatea, obligatorie pentru toți cei treizeci de ani de serviciu. Se intra în colegiul vestalelor la o vîrstă cuprinsă între șase și zece ani, prin alegerea de către Pontifex Ma-

[4] În Sfîntul Augustin, *De civitate Dei* IV 27, VI 5.

ximus, după o selecţie din douăzeci de fetiţe. Atunci Pontifex Maximus o „captura" (captio) pe copilă luînd-o de mînă şi scoţînd-o de sub tutela tatălui, care trebuia să fie un cetăţean roman căsătorit în mod solemn prin *confarreatio* (p. 111 n. 5). În afară de întreţinerea şi de paza focului sacru în templul Vestei, vestalele, conduse de *Virgo Vestalis Maxima*, între multele obligaţii o aveau şi pe aceea de a pregăti *mola salsa*, un amestec pe bază de făină de grîu şi de sare cu care se stropeau victimele (*immolare*) înainte de sacrificare.

Sacerdoţiul. Acest lucru explică modul în care la Roma, chiar în absenţa unei caste sacerdotale închise, s-a putut crea un sistem ritual controlat de un corp sacerdotal public complex şi articulat, în vîrful căruia se situa colegiul pontificilor. Din acest colegiu făceau parte de asemenea regele sacral sau regele sacrificul (*rex sacrorum* sau *rex sacrificulus*), cei cincisprezece flamini şi cele şase VESTALE*.

Dar colegiul pontifical furniza exclusiv coordonatele acţiunii rituale. Alte corpuri aveau sarcina de a o pune în practică iar altele contribuiau la menţinerea ordinii implicate de rit, intervenind numai în momentele deosebite ale vieţii religioase, ca, de pildă, Lupercii cu prilejul *Lupercaliilor* de la 15 februarie, sau Salii, numai în martie şi pentru *Armilustrium* din 15 octombrie, care dansau purtînd în procesiune scuturile sacre (*ancilia*) păstrate în altarul lui Marte. Congregaţia Fraţilor Arvali, la rîndul său, celebra în mai riturile destinate ocrotirii cîmpurilor cultivate, congregaţiei Feţialilor îi revenea sarcina de a fundamenta din punct de vedere sacral tratatele de pace sau declaraţiile de război stabilite de romani cu alte popoare.

Pontificii

Pontificii – la început cinci, mai tîrziu nouă, cincisprezece şi în sfîrşit şaisprezece o dată cu expansiunea Romei şi cu înmulţirea funcţiilor – ajungeau în această funcţie prin cooptare şi nu prin alegere publică. În fruntea colegiului se afla Pontifex Maximus, a cărui funcţie era pe viaţă. Subordonat regelui sacral şi flaminului dial (= al lui Iupiter) din punctul de vedere al ierarhiei religioase, era superiorul lor din acela al prerogativelor juridice şi jurisdicţionale. Avea escortă de lictori, îi alegea pe regele sacral, pe flamini şi pe vestale.

Corpul pontifical nu era totuşi unul sacerdotal în sensul strict al termenului; sarcinile sale erau circumscrise sistemului normativ, legii, în nici un caz nu se limitau la executarea materială a acţiunilor religioase. Lor le revenea conservarea tradiţiei. Cea religioasă era concentrată în listele de zei, în cărţile sacerdoţilor (*libri sacerdotum*), în cărţile pontificale (*pontificum libri*), în cărţile sacre. Cea juridico-normativă trebuia să fie înregistrată în *Com-*

mentarii-le pontificilor. Tradiţia istorică, la rîndul ei, se realiza prin redactarea acelor *Annales Maximis*, unde erau consemnate evenimentele petrecute la Roma an de an. Alături de *Annales*, ei redactau şi *Fasti*, unde erau înregistraţi magistraţii aleşi anual, exercitînd astfel un control asupra timpului care se concretiza în redactarea calendarului. În sensul acesta, aşadar, pontificii erau memoria vie a Romei, iar la registrele lor au apelat toţi istoricii ulteriori. Raza lor de acţiune rămînea limitată în orice caz la sfera *sacrului*, şi în calitate de depozitari ai cunoaşterii tradiţionale ei aveau datoria de a furniza o informare minuţioasă şi detaliată în orice domeniu al acţiunilor religioase, atît în sensul cultual cel mai larg cît şi în acela mai restrîns al ritualului. Controlori supremi ai fiecărei acţiuni rituale, sfera lor de competenţă se închidea astfel în jurul lui *ius divinum*, dreptul divin. În termeni mai simpli, de la ei se aştepta să se determine „ce anume era sacru, ce era profan, ce anume era sfînt, ce era religios" (Macrobius, *Saturnalii* III 3, 1).

Regele sacral şi flaminii

Subordonaţi lui Pontifex Maximus erau regele sacral şi flaminul dial, care pot părea ca un fel de dublu unul faţă de celălalt. Regele sacral este poate o relicvă a regalităţii, a cărei criză era în mod simbolic şi ritual reînnoită în *regifugium* sau fuga regelui de la 24 februarie, aşadar la sfîrşitul calendarului arhaic. Funcţia lui era pe viaţă cu condiţia ca el să fie căsătorit în mod solemn prin *confarreatio*[5]. Obligaţiile regelui sacral şi ale soţiei sale, care purta titlul de *regina*, erau exclusiv religioase. Dacă *regina*, la începutul fiecărei luni, sacrifică Iunonei, regele sacral sacrifică în *aceeaşi zi lui Ianus şi, în cadrul Agonaliilor* de la 9 ianuarie, el deschide anul prin sacrificarea unui berbec. El apare în felul acesta ca o paralelă umană a lui Ianus: cum Ianus este zeul începuturilor pe plan cosmic, regelui îi revin începuturile pe plan uman, şi deci pe acela al istoriei. La rîndul său, flaminul dial, prin tradiţia romană, e rodul unei renunţări de bunăvoie din partea regelui la o parte din funcţiile sale. Şi această slujbă era pe viaţă, cu condiţia ca cel ales să fie căsătorit în mod solemn prin *confarreatio*. Învestitura nu putea fi refuzată şi pasivitatea aceasta caracterizează întreaga viaţă a flaminului, condiţionată de un foarte mare număr de interdicţii care fac din conduita sa un fel de „non-acţiune". El întruchipează personalitatea divină a regelui, care pe plan metaistoric este Iupiter, unicul şi autenticul rege al Romei după apariţia republicii, şi care pe planul istoriei e deposedat de funcţiile sale regale politice.

Împreună cu flaminul lui Marte şi cu cel al lui Quirinus, flaminul lui Iupiter reproducea mai tîrziu, la nivel de acţiune cultuală şi rituală, triada

[5] *Confarreatio*, de la o lipie de făină oferită de soţie, era numele dat căsătoriei solemne, care nu permitea divorţul, celebrată de Pontifex Maximus de faţă cu şase martori.

pre-capitolină. Ei dădeau viaţă celor trei flamini majori, cărora le urmau în poziţie subalternă cei doisprezece flamini minori, fiecare în parte consacrat în mod explicit cultului unei divinităţi anume.

Augurii

Orientată în sensul istoriei, Roma exclusese din orizontul său orice previziune asupra viitorului, dar lăsase un spaţiu larg nevoii de a sonda voinţa divină şi îndeosebi pe cea a lui Iupiter, care confirma prezentul „istoric" şi ritual al cetăţii. În acest scop fusese creat un colegiu de auguri[6], dezlegaţi de autoritatea pontificului, care elaboraseră o tehnică divinatorie specifică (DIVINAŢIE*), disciplina augurală, de altfel împărtăşită şi de alte populaţii italice. Deoarece evenimentele cetăţii se bazau şi depindeau de enunţarea voinţei lui Iupiter – *fatum*-ul, care era „cuvîntul lui Iupiter" –, interpretarea acelui enunţ devenea de neînlocuit pentru existenţa însăşi a Romei. Nu era, totuşi, o prezicere a viitorului, cît o autorizare de a proceda printr-o acţiune deja programată sau o anulare a acesteia.

Auspicaţia, ca şi alte forme divinatorii pe care Roma şi le însuşise, îndeosebi *Etrusca disciplina*, ai cărei depozitari erau aruspicii şi care se întemeia pe estispicină şi pe hepatoscopie (DIVINAŢIA*), se traducea printr-o „scriere" reprezentată de semne ale păsărilor prin care augurul îşi delimita cîmpul vizual în cadrul căruia trebuia să citească zborul păsărilor[7]; o scriere care se aşeza ca o completare la înfăptuirea istoriei prin redactarea *Analelor* şi a *Fastelor* de către pontifici.

5. *Calendarul şi cultul*

Puternicul impuls ritual ca şi controlul sistematic al tradiţiei exercitat de pontifici îşi arătau roadele în minuţioasa compilare a calendarului, acesta fiind tot de competenţa colegiului pontifical. Un pontifice avea sarcina de a observa luna şi anunţa apariţia lunii noi regelui sacral, care convoca la adunare poporul şi proclama începutul lunii[8], indicînd data la care aveau să cadă nonele (*nonae*), la primul pătrar al lunii, şi idele (*idus*), cu prilejul lunii pline. Luna calendaristică, evident bazată pe ciclul lunar, era de

---

[6] De la *augeo*, a creşte.

[7] Zborul păsărilor era cel mai extins dintre semnele susceptibile de a fi citite şi prin care zeul îşi exprima voinţa. Aşezaţi pe trei coline, Capitoliul, Quirinalul şi poate Palatinul, după ce delimitau sacralmente cu *lituus*, un baston curbat, o porţiune din cerul de deasupra, *templum*, augurii observau şi interpretau comportamentul şi zborul păsărilor pentru a extrage din acestea auspiciul (*auspicium*, de la *aves inspicere*, a observa păsările).

[8] *Calendae* sau *kalendae*, după grafia arhaică, de la *calare* sau *kalare*, a convoca la adunare.

aceea divizată în trei părţi: calendele, nonele, numite aşa deoarece cădeau cu nouă zile înainte de ide, care veneau la urmă. La Roma, ca şi în alte părţi, coincidenţa imperfectă dintre ciclul lunar, cu care se măsura anul solar prin intermediul lunaţiei, şi ciclul solar impusese intercalarea cîtorva zile pentru a umple în mod artificial arcul temporal astfel încît, pînă la reforma lui Caesar[9], numărul zilelor anului depindea de autoritatea pontificilor, cu nu puţine consecinţe politice, întrucît acest lucru se repercuta asupra duratei magistraturilor.

Deşi numai Calendarul din Anzio, descoperit în 1915, e anterior reformei lui Caesar, prezenţa constantă a unui număr de sărbători, care se regăsesc neschimbate în diferite calendare şi sînt confirmate de calendarul amintit, dezvăluie prezenţa unui nucleu originar care nu face decît să trimită la calendarul arhaic. Instituirea acestuia era în mod tradiţional atribuită lui Numa, care ar fi mutat începutul anului în ianuarie şi ar fi ridicat la douăsprezece cele zece luni ale calendarului precedent, care începea în martie, şi care a rămas începutul anului sacral, o dată cu reînnoirea focului sacru în templul Vestei la calendele lunii, pe cînd februarie[10] era luna cu care se încheia anul. Anul apărea deci articulat în douăsprezece luni, fiecare dintre ele era împărţită în trei părţi – calende, none şi ide –, dar cunoştea şi o împărţire în cicluri de opt zile (*nundinae*), desemnate prin primele opt litere ale alfabetului, dintre care prima indica ziua de tîrg. El era de asemenea cadenţat de zile *faste*, în care se îngăduia oficierea justiţiei şi se puteau ţine adunările publice, şi *nefaste*, în care aceste activităţi erau interzise. Aşadar calendarul cadenţa cu meticulozitate toate activităţile anului şi reprezenta controlul exercitat de Roma asupra timpului, în mod simbolic „ţintuit" prin intermediul cuielor înfipte în peretele templului lui Iupiter Capitolinul începînd din anul 509 î.C.

Construcţie culturală prin care Roma conferea sens timpului şi scurgerii lui, calendarul devenea şi un instrument pentru a canaliza şi a controla suspendările periodice ale timpului reprezentate de ocaziile festive (*feriae*) (SĂRBĂTOARE*). Sărbătorile erau astfel distribuite şi cadenţate de-a lungul întregului an, iar această organizare minuţioasă şi amănunţită se reflecta în cultul public (*sacra publica*), care potrivit dreptului pontifical se celebra pe cheltuiala statului „pentru popor, adică pentru munţi, pentru sate,

---

[9] Reforma calendarului a fost promulgată de Caesar în anul 46 î.C. în calitate de Pontifex Maximus. El a introdus anul bisect, la sugestia matematicianului şi astrologului alexandrin Sosigene. De atunci la fiecare patru ani, între 23 şi 24 februarie, s-a introdus o zi, numită *bis sextus ante Kalendas Martias*, „ziua a şasca pentru a doua oară înainte de calendele din martie". Această reformă s-a menţinut neschimbată pînă în 1583, cînd papa Grigorie al XIII-lea a introdus unele modificări.

[10] De la *februare*, a purifica.

pentru curii şi pentru micile sanctuare". Divinităţile principale se bucurau de un cult pe vîrfurile dealurilor, de unde dominau cetatea. În paralel cu cultele publice se situau cultele private (*sacra privata*), care se oficiau „pentru persoane luate individual, pentru familii şi pentru stirpe" şi care indicau dimensiunea „personală" a religiei, de altfel în chip sintetic coerentă şi complementară rînduielii colective a cultului public. La *sacra privata* statul nu contribuia cu nimic, sarcina lor revenind cetăţenilor privaţi.

Organizarea timpului şi a spaţiului în sens sacral, distribuirea cultului pe bază calendarială şi teritorială, dar şi personală (*sacra privata*), sînt expresia simbolică şi sintetică a Romei. Gramatica şi sintaxa riturilor şi cultelor, *panteonul*, calendarul şi însăşi topografia sacră reflectă în chip mimetic cetatea şi cultura ei, care se reproducea prin intermediul propriului sistem religios.

Bibliografie

LUCRĂRI GENERALE

ALTHEIM FR., 1951, *Römische Religionsgeschichte*, 3 vol., Baden-Baden.

BAYET J., 1957, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris (1969²).

BIANCHI BANDINELLI R.–GIULIANO A., 1973, *Etruschi e Italici prima del dominio di Roma*, Milano.

CAMASSA G., 1992, *La religione romana antica*, în M. Vegetti (ed.), *Introduzione alle culture antiche*, III: *L'esperienza religiosa antica*, Torino, pp. 172–195.

CANCIK H., 1994, *La religione romana*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, I: *Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 349–408.

DUMÉZIL G., 1974², *La religion romaine archaïque*, Paris.

FOWLER W.W., 1925⁴, *The Roman Festivals*, London.

GRANT M., 1971, *Roman Myths*, London.

LOCH C., 1937, *Der römische Juppiter*, Frankfurt am Mein.

LATTE K., 1967², *Römische Religionsgeschichte*, München.

LIEBESCHUETZ J.W.G., 1979, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford.

MESLIN M., 1978, *L'homme romain*, Paris.

NORDEN E., 1939, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, Lund-Leipzig.

PFIFFIG A.J., 1975, *Religio Etrusca*, Graz.

SABBATUCCI D., 1988, *La religione di Roma antica*, Milano.

SCHILLING R., 1979, *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris.

SIMON E., 1990, *Die Götter der Römer*, München.

TORELLI M., 1984, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici tra archeologia e storia*, Roma.

TORELLI M., 1986, *La religione*, în G. Pugliese Carratelli, *Rasenna*, Milano, pp. 159 sq.

TURCAN R., 1988, *Religion Romaine* (*Iconography of Religions*, XVII/1), Leiden.

WISOWA G., 1912², *Religion und Kultus der Römer*, München.

STUDII

BETTINI M., 1986, *Antropologia e cultura romana*, Roma.
BLOCH R., 1963, *Les prodiges dans l'antiquité classique*, Paris.
BLOCH R., 1976, *Recherches sur les religions de l'Italie antique*, Genève.
BOUCHÉ-LECLERQ A., 1871, *Les Pontifes de l'ancienne Rome*, Paris.
BOYANCÉ P., 1972, *Études sur la religion romaine*, Paris-Roma.
BRELICH A., 1955, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma.
BRETONE M., 1981, *Il diritto a Roma*, în M. Bretone–M. Talamanca, *Il diritto in Grecia e a Roma*, Roma-Bari.
CATALANO P., 1960, *Contributi allo studio del diritto augurale*, Torino.
DELLA CORTE F., 1969, *L'antico calendario dei Romani*, Genova.
DUMÉZIL G., 1942, *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris.
DUMÉZIL G., 1973, *Mythe et Épopée*, III: *Histoires romaines*, Paris [trad. rom., Editura Ştiinţifică, 1993].
FRASCHETTI A., 1976–1977, „Annalistica, «mitologia» e studi storico-religiosi", în „Dialoghi di Archeologia", 9–10, pp. 602–630.
GALLINI C., 1970, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Roma-Bari.
GIANNELLI G., 1933, *Il sacerdozio delle Vestali romane*, Firenze.
LUGLI U., 1989, *La magia a Roma*, Genova.
LUGLI U., 1996, *Miti velati. La mitologia romana come problema storiografico*, Genova.
MONTANARI E., 1988, *Identità culturale e conflitti religiosi nella Roma repubblicana*, Roma.
PERUZZI E., 1970, 1973, *Origini di Roma*, 2 vol., Bologna.
PERUZZI E., 1978, *Aspetti culturali del Lazio primitivo*, Firenze.
PICCALUGA G., 1965, *Elementi spettacolari nei rituali festivi romani*, Roma.
PICCALUGA G., 1974, *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma.
ROHDE G., 1936, *Die Kultansätzungen der römischen Pontifices*, Berlin.
SABBATUCI D., 1951–1952, „Sacer", în *Studi e Materiali di Storia delle religioni*, 23, pp. 91–101.
SABBATUCCI D., 1975, *Lo stato come conquista culturale*, Roma.
SCARPI P., 1979–1980, „Picus: una mediazione per la storia", în *Bollettino dell'Istitudo di Filologia greca*, 5 pp. 138–163.
SCHEID J., 1988, *La spartizione sacrificale a Roma*, în C. Grottanelli–N. F. Parise (ed.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma-Bari, pp. 267–292.
SORDI M., 1992, *L'homo romanus: religione, diritto, sacro*, în J. Ries (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milano, pp. 285–307.
WISEMAN T.P., 1989, „Roman Legend and Oral Tradition", în *The Journal of Roman Studies*, 79, pp. 129–137.

8

Epoca elenistico-romană

1. Scurtă prezentare istorică

Prin epoca elenistico-romană se înţelege în special perioada care începe atunci cînd Roma întîlneşte, la sfîrşitul secolului al III-lea î.C., civilizaţia elenistică, îndeosebi alexandrină, îi adoptă formele culturale pentru a intra mai apoi în concurenţă cu ea. Apariţia lui Alexandru Macedon, care crease un imens imperiu supranaţional, după modelul persan, şi cu care în mod obişnuit începe elenismul, produsese deja consecinţe răvăşitoare pentru popoarele care locuiau în bazinul Mediteranei. Politica adoptată de Alexandru faţă de populaţiile cucerite a fost de a se prezenta drept continuatorul precedentului suveran şi urmaşul său legitim. În Persia a adoptat obiceiurile locale, s-a arătat cucernic faţă de divinităţile persane, a dat monarhiei un caracter divin şi a stabilit ca persoanei regelui să i se aducă onoruri divine. În 324 î.C. a proclamat propria divinitate şi a decretat să i se acorde cultul divin[1]. Cu puţin timp înainte de expediţia din Persia, în Egipt, Alexandru fusese declarat fiu al lui Amon (Zeus Amon din *interpretatio graeca*), zeul necunoscut al teologiei tebane (EREZIA LUI AKHENATON ŞI CONFLICTUL DINTRE SUVERAN ŞI CLER*). Acest lucru ar fi constituit premisa cultului regelui şi a suveranităţii universale.

După moartea lui Alexandru, imperiul său a fost supus unor puternice presiuni, provocate de conflictele dintre generalii săi pentru succesiune. Dacă într-o primă fază a prevalat un oarecare echilibru între forţele urmărind destrămarea şi tendinţa de a menţine unitatea imperiului, ulterior au învins forţele centrifuge care au dus la apariţia a trei regate: al Macedoniei prin descendenţii lui Antigonos, al Siriei, prin Seleucizi, şi al Egiptului, prin Ptolemei. Egiptul a fost cel ce avea să devină, pînă la afirmarea Romei, centrul vieţii culturale al acestei epoci. În sfîrşit, Roma va fi cea care, după ce va fi înfrînt Cartagina, va reface unitatea imperiului universal, visat de Alexandru.

---

[1] Autenticitatea decretului lui Alexandru e totuşi discutabilă.

Aceasta e perioada în care istoria greacă devine treptat istoria tuturor celor ce vorbeau şi gîndeau greceşte, independent de originea lor. Greaca se transformă într-o limbă vehiculară vorbită în toată Mediterana, semn de distincţie culturală pe care şi-l însuşesc popoarele care intră în contact cu grecii. În Egipt, cel puţin în mediile cultivate, greaca pare să fi înlocuit limba locală.

Lumea închisă a cetăţilor greceşti, microcosmosuri organizate în care fiecare om se simţea la adăpost şi ocrotit, se dizolvă în urma afirmării imperiului universal. Noile orizonturi deschise de cuceririle lui Alexandru introduc o viziune cosmopolită a lumii, dar produc de asemenea un sentiment de izolare şi de pierdere de sine. Omul nu mai este făuritorul propriului destin, ci se află în puterea lui *Tyche* (Soarta), a lui *Ananke* (Necesitatea) sau a lui *Heimarmene* (Destinul). Îndepărtarea zeilor tradiţionali se făcuse deja simţită la sfîrşitul secolului al IV-lea î.C. şi a crescut o dată cu afirmarea regalităţii divine, care îi lua omului orice posibilitate de control asupra exerciţiului puterii şi în acelaşi timp îi răpea propria identitate. Sentimentul pierderii de sine conduce către forme de gîndire care sub un aparent raţionalism ascund puternice tendinţe dogmatice, în timp ce caută soluţii care să permită omului să se sustragă loviturilor soartei sau să le poată îndura. În acelaşi timp, paralel cu impunerea universalităţii regelui divin, religiile tradiţionale sînt supuse la rîndul lor unor presiuni universaliste, în timp ce reclamă o mai mare apropiere de zei care să le garanteze oamenilor „mîntuirea". Un zeu trebuie să fie înainte de toate *sotér*, salvator, ca Asclepios, eroul, fiu al lui Apollon, fulgerat de Zeus pentru că îi scăpase pe oameni de la moarte prin arta sa medicală şi preschimbat mai tîrziu în zeu, care se bucura în perioada clasică (cap. V, 4) de un cult iatromantic cu incubaţie (DIVINAŢIA*). Deja în secolul al IV-lea î.C. cultul era larg răspîndit în teritoriul grec, dar în decursul epocii elenistice expansiunea lui avea să cunoască un impuls care a dat viaţă la numeroase sucursale, adevărate complexe spitaliceşti, în timp ce continuau să se configureze conotaţiile lui realmente salvatoare. Fără a se orienta în perspectivă escatologică, cultul lui Asclepios depăşea simpla recîştigare a sănătăţii fizice, în sensul unui raport intim, privat şi personal cu divinitatea.

Pe valul acestor tendinţe, aşadar, în lumea elenistico-romană se răspîndesc, în afară de cultele iatrice, cele misterice împreună cu astrologia şi cu practicile magiei, în măsură să intervină asupra realităţii şi s-o controleze.

Sincretismul ptolemeic. În Egipt, Ptolemeu şi descendenţii săi urmăresc o politică de elenizare a popoarelor supuse. Faimoasa traducere a *Bibliei* în limba greacă, cunoscută ca *Septuaginta*, deoarece fusese încredinţată, potrivit tradiţiei, unui număr de şaptezeci de învăţaţi, este probabil rodul acestui proces de elenizare, care pe de o parte permitea supuşilor să trăiască

după propriile legi şi obiceiuri, dar pe de alta cerea ca aceste tradiţii să fie accesibile celui care nu vorbea decît greaca. Poate, totuşi, traducerea *Septuagintei* s-a născut din dorinţa bibliotecarilor din Alexandria de a se afla şi în posesia *Bibliei*, alături de alte lucrări orientale, sau din necesitatea de a pune la dispoziţia evreilor din diaspora alexandrină *Scriptura*, pe care mulţi poate nu mai erau capabili s-o citească în ebraică. În orice caz şi traducerea *Bibliei* se înscria în proiectul Ptolemeilor, un proiect urmărit cu şi mai mare rigurozitate în privinţa egiptenilor, unde folosirea limbii greceşti în practicile religioase a fost prezentată sub aspectul unei concesii făcute grecilor care îmbrăţişau cultele egiptene, în timp ce se continua folosirea limbii locale pentru ceremoniile mai tainice, aparentă afirmare a autonomiei religioase, dar de fapt o adevărată cedare, destinată, în intenţiile Ptolemeilor, să ducă la sucombare.

Procesul de elenizare trece printr-un fenomen etichetat în mod convenţional ca *sincretism*, atît religios cît şi cultural. Pe plan religios şi teologic sincretismul este într-un anume sens moştenitorul vechilor *teocrazii* egiptene (cap. III, 3), unde mai multe figuri divine erau asimilate ajungîndu-se în final la crearea unei noi divinităţi. În Egiptul ptolemeic el dă naştere unui zeu ca Serapis, care îşi asumă caracteristicile unor divinităţi greceşti şi egiptene, ca Hades, Zeus, Helios, Osiris, într-o sinteză care aspiră să reproducă pe plan divin rolul asumat de suveran pe pămînt. Din punctul de vedere al practicii cultuale el are drept rezultat o elenizare a cultelor înseşi, care sînt, ca să spunem aşa, domesticite, păstrînd măsura zeilor egipteni, antropomorfizaţi şi epuraţi de zoomorfismul lor, element care mai mult ca oricare altul putea provoca respingere din partea grecilor; dar chiar şi cultele greceşti suferă transformări profunde, amestecîndu-se cu cultele străine şi dobîndind perspective de neimaginat pentru religia tradiţională. Pe plan cultural sincretismul se traduce în mişcări de gîndire care treptat încep să-şi piardă din elementele ce le deosebeau, în aspiraţia comună de a depăşi condiţia umană. În realitatea istorică, totuşi, sincretismul este un vast şi puternic fenomen de transculturaţie care duce la o integrare a diverselor civilizaţii, reunite mai întîi de Alexandru şi apoi de Roma, din care răsar creaţii culturale cu totul noi şi originale, rod al replăsmuirii şi reinterpretării diferitelor tradiţii.

2. Cultele orientale şi Roma

În expansiunea sa neîntreruptă, Roma avea să se confrunte curînd cu problema religiilor străine, *externa superstitio*, faţă de care cetatea s-a arătat întotdeauna suspicioasă. *Interpretatio romana*, bazată în general pe aspecte superficiale (cap. VI, 2), în momentul în care traducea în termeni de cultu-

ră romană divinităţile străine, tempera ETNOCENTRISMUL* tipic al poporului roman. Totuşi acestea nu se inserau şi nu se integrau totdeauna în ţesătura tradiţională a cetăţii. Cultul Marii Mame frigiene Cybele, adus la Roma la sugestia Oracolelor Sibilline în 204 î.C., a suferit ulterior restricţii în interiorul statului iar cetăţenilor romani le era interzisă asumarea sacerdoţiului; numai în epoca imperială tîrzie, o dată cu Antonius Pius (138-161 d.C., de altfel precedat de Claudius, 41-54 d.C.) acest cult cunoaşte instituirea unui mare ciclu festiv. Cu suspiciune şi cu sarcasm a fost primit şi cultul *zeiţei Syria*, Atargatis, implicat într-o revoltă a sclavilor în 134 î.C., şi mari restricţii a suferit cultul lui Dionysos-Bacchus, care, în 186 î.C., a fost socotit ca un atentat la integritatea statului (BACCHANALELE*). Dar mai ales cultele greco-egiptene au fost cele care s-au izbit de ostilitatea guvernanţilor Romei. Într-adevăr, senatul republican a ordonat în mai multe rînduri distrugerea altarelor acestor zei străini, Augustus a ordonat interzicerea de a se celebra ritualele isiace în cuprinsul *pomoerium*-ului, iar Tiberius a poruncit să se demoleze sanctuarul zeiţei şi statuia să fie aruncată în Tibru. Statul roman se temea probabil că taina ce învăluia ceremonialele divinităţilor străine ar fi putut ascunde periculoase revendicări ale maselor populare care aderau în număr mare la ele. Asemănătoare a fost şi atitudinea faţă de astrologie şi de magie (cap. XXII), faţă de prima deoarece îl sustrăgea pe individ de la responsabilitatea sa personală şi cetăţenească; faţă de a doua deoarece se pretindea drept deţinătoare a unei puteri incontrolabile pentru stat şi din acest motiv periculoasă, dar în acelaşi timp şi pentru că aceasta îl descărca pe om de responsabilitatea sa juridică, întrucît descîntecul însuşi sau otrava erau cele care acţionau. În sfîrşit, astrologia şi magia erau ambele „învăţături străine", a caldeenilor prima (cap. II, 4) (DIVINAŢIA*), a magilor persani (cap. IV, 5) a doua, iar Roma vedea în această putere posedată de „celălalt" un potenţial început de destabilizare a ordinii cosmice. Totuşi marşul asupra Romei al cultelor străine a fost de neoprit iar Imperiul, începînd de la sfîrşitul secolului I d.C., a trebuit să se adapteze.

BACCHANALELE

Bacchanalele constituie un precedent semnificativ al atitudinii Romei faţă de cultele străine. Faptele ţin de epoca republicană, dar ele exprimă un mod de a se raporta la „celălalt", la „cel diferit", tipic pentru cultura occidentală ulterioară, condiţionată de un pronunţat ETNOCENTRISM*. Ca şi alte culte, cel al lui Dionysos, unul dintre cele mai răspîndite în timpul elenismului, dacă nu cel mai răspîndit, suferă o evoluţie în sens clar misteric şi se organizează într-o formă caracteristică perioadei elenistice, asociaţia religioasă ezoterică, la care pentru a avea acces era indispensabil un rit de admitere, *iniţierea*. Ptolemeu al IV-lea era un adept fervent; cu toate acestea,

în timpul domniei lui (221-203 î.C.) s-a emis un decret, păstrat pe un papirus, prin care se propunea reglementarea cultului zeului, unificarea ritualurilor şi a doctrinei, fragmentate în diverse asociaţii private, şi mai ales să-l pună sub controlul statului.

La Roma ceea ce preocupă este aspectul „obscur" al cultului, cu potenţiala sa forţă de dezagregare, şi această preocupare iese cu claritate în evidenţă în *procesul Bacchanalelor*, condamnate în 186 î.C. printr-un decret emis de senat. Guvernanţii se temeau de fapt că *prava religio* a lui Bacchus, din pricina căreia bărbaţii ajungeau efeminaţi, ar putea crea un „al doilea popor" în interiorul cetăţii şi că din sînul acestuia ar putea izvorî o tendinţă distructivă.

Cultele misterice. Cultele misterice sînt un fenomen tipic al acestei epoci frămîntate şi angoasate, în care oamenii au văzut cum se risipesc ultimele lor certitudini. Vechile MISTERII* al cetăţilor greceşti, nemaifiind acum cult public al statului, evoluează în sens universalist şi dezvoltă o perspectivă escatologică şi soteriologică, uneori deja implicită în forma tradiţională a cultului, orientîndu-se acum în sens ultramundan. Ritul iniţiatic, prin care era confirmată admiterea în cadrul cultului, căruia îi exaltă caracteristicile ezoterice, se transformă într-un filtru ce trezeşte speranţele celor neiniţiaţi, care văd în această taină, necomunicabilă lumii exterioare, posibilitatea unui contact direct cu divinitatea, a cărei poveste mitică e retrăită în rit, precum şi speranţa de a obţine mîntuirea. Taina împărtăşită de cei iniţiaţi devine astfel o discriminare între cei care o posedă şi pot aspira la un destin ultramundan şi cei care sînt excluşi de la aceste lucruri.

Experienţa mistică este foarte expresiv descrisă într-un fragment din Plutarh:

„Mai întîi oamenii rătăcesc dezorientaţi, alergînd înfricoşaţi dintr-o parte în alta prin beznă, fără să ajungă la vreun capăt; apoi, înainte de sfîrşit, sînt năpădiţi în toate chipurile de groază, spaimă, tremur, sudoare şi anxietate. În cele din urmă o lumină miraculoasă apare şi oamenii se trezesc în faţa unor peisaje diafane, cu pajişti. Acest tărîm paradiziac se umple treptat de glasuri cîntînd, de dansuri, de solemne cîntări hieratice şi de sfinte apariţii. Acesta este universul în care simţi că devii pe deplin liber şi desăvîrşit, dezlegat de toate cele, pornind cu ghirlande de flori pe cap la celebrarea riturilor sacre alături de oameni sfinţi şi puri. Dimpotrivă, marea majoritate a oamenilor, care nu a fost iniţiată şi nu a fost purificată, se tîrăşte în noroi şi în pulbere, îmbulzindu-se şi călcîndu-se în picioare, îngrămădindu-se ca o turmă, torturată de spaimă şi silită să îndure relele morţii datorită lipsei de credinţă în binele Lumii de Dincolo" (*fr.* 178 Sandbach).

În această panoramă cultul lui Demeter şi al lui Core de la Eleusis (MISTERIILE*) îşi păstrează caracteristicile sale particulare, dar în acelaşi timp îşi măreşte treptat propria autonomie şi îşi accentuează propriul universalism, deja implicit în *Imnul homeric către Demeter* care făgăduia un destin privi-

legiat în Lumea de Dincolo „tuturor oamenilor trăitori pe pămînt" care vor fi asistat la riturile sacre. I se acorda atît de multă importanţă încît personalităţi ale Romei republicane, precum Cicero şi mai tîrziu unii împăraţi, au fost iniţiaţi.

La rîndul lor misteriile din Samothrace, mai întîi prin succesorii lui Alexandru şi mai tîrziu prin Roma, aveau să cunoască un mare avînt. Pentru cultul acesta, situat într-un teritoriu de graniţă între Orient şi Occident, Roma va fi avut în mod inevitabil un interes politic. Dedicate unor divinităţi misterioase ca, de pildă, Cabirii sau ca Marii Zei, interpretaţi însă ca fiind Dioscurii, asociaţi zeiţelor din Eleusis, misteriile din Samothrace ofereau prin celebrarea unor rituri secrete o cale de mîntuire concretă celor ce erau nevoiţi să înfrunte primejdiile mării.

Cultele orientale. În momentul în care au pătruns în lumea elenistico-romană, cultele de origine orientală au fost interpretate în sens misteric şi ele însele s-au adaptat atingînd o răspîndire ce o depăşea pe cea a misteriilor greceşti. Ele sînt în general caracterizate printr-o temă mitică şi printr-un nucleu ritual centrat pe moartea şi învierea unei divinităţi, aşa ca în cazul fenicianului Adon sau al egipteanului Osiris, motiv care de altfel este prezent în cultul eleusin.

Ritualurile în cinstea lui Osiris (OSIRIS, HORUS ŞI DESTINUL FARAONULUI*), care în vechiul Egipt nu trebuie să fi avut un caracter iniţiatic, în epoca elenistică aveau să evolueze în sens misteric şi iniţiatic, probabil ca efect al *interpretatio graeca* şi al procesului de elenizare. Peste acestea s-a suprapus mai tîrziu cultul lui Isis, sora-soţie a lui Osiris. Zeiţa egipteană era deja interpretată de greci drept Demeter, iar peregrinările ei în căutarea soţului dispărut erau uşor de asimilat cu acelea ale zeiţei greceşti în căutarea fiicei Core. Deşi a cunoscut o puternică ostilitate din partea Romei pentru largul răsunet de care se bucura în masele populare, acest cult a avut o răspîndire fără egal în întregul bazin al Mediteranei, în epoca elenistică favorizat probabil de Ptolemei. La posibilitatea de continuare a vieţii în Lumea de Dincolo, oferită de zeiţa egipteană, s-au adăugat alte aspecte, care au îmbogăţit figura acesteia şi au transformat-o într-o divinitate cosmică răspîndind binele de orice fel, blîndă şi maternă, ajutătoare la nevoie şi salvatoare. Cultul s-a orientat într-o direcţie pronunţat henoteistă (MONOTEISM*), în care Isis a devenit *panthea*, divinitate unică, avînd multe nume (*myriónyma*), venerată pretutindeni, pe cînd adeptul, asimilat cu Osiris în timpul ritului de iniţiere, afla chiar în povestea zeului egiptean, readus la viaţă de Isis, o perspectivă de speranţă şi de mîntuire care să-l elibereze de existenţă.

De origine orientală este şi cultul zeiţei Cybele, Marea Mamă frigiană introdusă la Roma în 204 î.C. Potrivit tradiţiei era una dintre primele di-

vinităţi orientale pătrunse la Roma, care vedea în aceasta o legătură cu mitul troian al propriei origini. Lumea greacă, în care cultul se răspîndise moderat la începutul secolului al V-lea î.C., pare să păstreze tăcerea asupra caracteristicilor sale. Tăcerea se datorează poate unei anumite cenzuri relative, mai degrabă decît tradiţiei mitice centrate pe moartea şi învierea lui Attis, asociat lui Cybele, practicii autocastrării în uz printre sacerdoţii zeiţei, galii, dar şi printre adepţi în momentele cele mai exaltante ale celebrării, şi aceasta explică interdicţia pentru cetăţenii romani de a face parte din corpul sacerdotal al acestui cult. Începînd cu a doua jumătate a secolului al II-lea d.C. se răspîndeşte în imperiu taurobolul, sacrificiul sîngeros al unui taur, făcut de particulari pentru împărat şi pentru familia sa, ca act de lealitate politică, şi care cuprindea un ritual prin care adeptul, coborît într-o groapă în care curgea sîngele victimei, se supunea unui fel de „baie de sînge". Scos din groapă impregnat astfel şi expus veneraţiei adepţilor, se bucura de o „renaştere" valabilă pentru douăzeci de ani şi care îl omologa cu Attis.

Tot oriental este şi cultul zeului iranian Mithra, despre care nu există informaţii relevante pentru lumea greacă şi elenistico-romană pînă în secolul I d.C., cînd s-a manifestat pe neaşteptate în formă dacă nu misterică, atunci măcar iniţiatică. În imperiu a fost asociat Soarelui şi venerat ca Soare Mithra. Cultul lui s-a răspîndit cu precădere printre legiunile romane, fără a avea o dimensiune cu adevărat publică[2]. Caracterul său ezoteric reiese din faptul că era rezervat exclusiv bărbaţilor, organizaţi într-un fel de confrerie, şi că era celebrat în interiorul unor grote sau, oricum, în locuri subterane. Chiar şi atunci cînd dobîndeşte conotaţiile templului, acesta conservă în chip artificial aspectul unei grote naturale, prin prezenţa unor pietre risipite în jurul nişei în care era aşezată imaginea zeului. Deşi păstrează trăsături ezoterice ce pot trimite la „comunităţile cultuale de bărbaţi" din vechiul Iran (cap. IV, 1), acest cult suferă o alunecare în direcţia misterică, tipică pentru epoca elenistico-romană. Iniţierea prevedea o ierarhie din şapte trepte, fiecare ocrotită de cîte un astru: Corbul de Mercur, Soţul de Venus, Soldatul de Marte, Leul de Jupiter, Persanul de Lună, Heliodromul sau mesagerul Soarelui de Soare, Tatăl de Saturn. Acesta din urmă trebuia să fie şeful confreriei, la care se prezentau neofiţii pentru a se pregăti în vederea consacrării.

Astrologia. De extracţie orientală era şi astrologia, ştiinţa caldeilor (cap. II, 4), care, prin observarea poziţiilor şi conjuncţiilor astrale la momentul naşterii, pretindea că putea să prevadă destinul oamenilor. Bazată pe principiul

[2] Devenit o dată cu împăratul Iulian cultul cel mai important din imperiu, cultul mitraic a fost utilizat la sfîrşitul epocii imperiale ca ultim bastion al păgînismului împotriva expansiunii creştinismului.

că omul, ca microcosm, reproducea macrocosmul, fiind şi parte a acestuia, suferind influenţele lui ca efect al unei simpatii universale, ea era una dintre multele forme de DIVINAŢIE*. Deşi îngrădită de Roma, pentru că îl sustrăgea pe individ de la responsabilitatea sa civilă, astrologia se răspîndeşte larg în cursul epocii elenistico-romane pătrunzînd în diferite straturi sociale. Ea interacţiona cu formele religiei tradiţionale, oferind răspunsuri ademenitoare la nevoile unei societăţi aflate în criză şi luînd treptat locul vechilor oracole. Ea se prezenta ca o ştiinţă capabilă să calculeze şi să trasează orbitele aştrilor, care se configurau ca nişte cîrmuitori ai lumii. Caracterul mecanic al mişcărilor astrale implica o rigiditate a destinului, de care era cu neputinţă să scapi, şi pentru a-l cunoaşte era de-ajuns să-i trasezi horoscopul unui individ. Şi aşa cum se putea determina destinul unui om prin intermediul horoscopului său, tot aşa era posibilă cunoaşterea destinului popoarelor, al naţiunilor şi al statelor, pentru că fiecare îşi avea propriul destin, predeterminat de aştri şi de mecanica cerească. Această mecanică e cea care face ca treptat astrologia să se detaşeze de sfera religioasă şi care îi permite lui Claudiu Ptolemeu, în secolul al II-lea d.C., să o fixeze înlăuntrul canoanelor unei ştiinţe, pentru a evita acuzaţia de şarlatanie şi de comerţ cu iluzii[3].

3. *„Regii divini" de după Alexandru şi cultul împăratului la Roma*

Un alt element caracteristic al acestei epoci e divinizarea monarhilor. Totuşi prima generaţie a succesorilor lui Alexandru, care îşi proclamaseră printr-un decret propria divinitate, nu s-au bucurat de o adevărată divinizare în cursul vieţii. Unele comunităţi le-au acordat, numai ocazional, onoruri cu caracter divin, dar chiar şi această sporadicitate dezvăluie faptul că sistemul religios tradiţional grec, bazat pe distanţa ireductibilă dintre oameni şi zei (cap. V, 2 şi 4), începuse să se fisureze. Deşi legat de tradiţionalul cult al eroilor şi în continuitate cu acesta, începînd cu a doua generaţie a diadohilor procesul de divinizare a suveranului devine instituţional, ca o încercare transparentă de a legitima puterea regală fără ca prin aceasta s-o rupă cu tradiţia.

În Egipt, mai mult decît oriunde, asistăm la o treptată alunecare către un cult al regelui, sub formă de cult dinastic, care devine instituţional şi

[3] Din astrologia tradiţională caldeeană descinde viziunea cosmologică geocentrică, cea care organizează universul în şapte sfere cereşti, în faţa căreia s-a prosternat timp de peste un mileniu occidentul creştin, cu toate că astrologia ca ştiinţă matematică îi conduse în secolul al IV-lea î.C. pe pitagoreicul Filolaos, iar în următorul secol al III-lea pe Aristarh din Samos, la elaborarea unei teorii heliocentrice.

stabil cu Ptolemeu IV Philopator şi care cu Ptolemeu V Epiphanes pare să reia în mod explicit legătura cu obiceiul egiptean care recunoştea divinitatea suveranului. Sub dinastia Ptolemeilor cultul e dedicat regelui mort şi divinizarea suveranului se prezintă ca un compromis între viziunea greacă, aceasta neadmiţînd posibilitatea ca un om să devină zeu, ci acceptînd cel mult o formă de eroizare după moarte, şi sistemul religios egiptean, care îl privea pe faraon ca pe un zeu (OSIRIS, HORUS ŞI DESTINUL FARAONULUI*).

Nici Roma republicană nu admitea posibilitatea ca un om să aibă un destin divin, care era rezervat exclusiv întemeietorului său, Romulus, după moarte (cap. VII, 2). Dar Roma imperială nu mai era Roma din timpul republicii. Cetatea din Latium stăpînea de-acum întregul bazin al Mediteranei şi era nevoită să-şi legitimeze puterea în faţa propriilor supuşi. Un prim semnal se primise prin identificarea lui Antonius cu Dionysos-Osiris alături de Cleopatra identificată cu Afrodita-Isis, după care a urmat apoteoza lui Caesar după moarte. Aceştia sînt primii paşi dintr-un proces la capătul căruia principele Romei va deveni *divus*, divin, destinatar al unui cult, aşa cum Roma va deveni *dea Roma*, şi ea celebrată în cult. Toate acestea se împletesc cu ideea de *aeternitas*, eternitatea imperiului şi a Romei însăşi, care se impusese din ce în ce mai mult în epoca lui Augustus. La Roma însă, mai degrabă decît principiul dinastic, se afirma sacralitatea şi eternitatea puterii cetăţii.

CURENTE FILOZOFICO-RELIGIOASE

Epoca elenistică e dominată de patru curente filozofice care întreţin o polemică eficientă împotriva religiei tradiţionale: epicurienii, care elaborează o teorie materialistă a universului şi manifestă o atitudine în mod clar antireligioasă, fără a-i nega pe zei; scepticii, care resping orice divinitate din lume şi neagă Providenţa, împotriva stoicilor; cinicii, pragmatici şi ostili oricărei speculaţii, pentru care idealul de înţelepciune coincidea cu o viaţă conformă cu natura, în opoziţie cu obiceiul şi cu tradiţia, mergînd pînă la refuzul ceremoniilor religioase şi pînă la negarea zeilor; dar adevărata filozofie a epocii elenistice este stoicismul, care a preluat platonismul pentru a se reînnoi şi pentru a elabora o doctrină care să poată indica omului cum să atingă „binele". El propunea o concepţie monistă şi materialistă despre divinitate care avea în Logos, Raţiunea, principiul concret, de natură arzătoare, ordonator al universului. El nu îi nega pe zeii politeismului, dar îi reducea la demoni care contribuiau la realizarea determinismului universal. Pentru a face un compromis între teologia lor monistă şi religia tradiţională, stoicii au profitat de interpretarea alegorică a zeilor şi s-au aliniat tendinţelor henoteiste (MONOTEISM*) din epocă, atribuind lui Zeus rolul de divinitate principală cu multiple nume, stăpîn bun şi înţelept al universului.

În primele două secole ale erei noastre asistăm la o reluare a platonismului, care va duce în secolul al III-lea la apariţia neoplatonismului lui Plotin şi al discipolilor săi. Doctrină rămasă totdeauna limitată la o enclavă intelec-

tuală şi marcată de un ezoterism accentuat care i-a împiedicat răspîndirea, neoplatonismul a contribuit într-o manieră decisivă la transformarea principiilor ideologice şi religioase pe care se întemeiase lumea antică, cea care, totuşi, a aflat tocmai în doctrina aceasta, în ciuda monismului ei substanţial, un bastion împotriva creştinismului şi sectelor sale. Pentru Plotin, care afirma bunătatea cosmosului, înţeleptul putea, prin asceză, să atingă beatitudinea prin unirea cu Unul, dar discipolii săi nu se dădeau în lături de la practicile magice şi teurgice pentru a o realiza.

„A se înzei", a intra în zeu dar şi a deveni zeu, era în schimb ţelul hermetismului, o mişcare de asemeni ezoterică. El îl îndemna pe om, fruct al unei vinovăţii primordiale a Omului arhetipal (*Anthropos*; cap. XIV, 2), să se elibereze din trup şi să străbată sferele cereşti pentru a atinge mîntuirea de această lume. Chiar dacă se revendica de la vechea tradiţie egipteană, hermetismul prezenta influenţe stoice, neoplatonice şi gnostice. Privit la început cu admiraţie de unii creştini, ulterior şi acesta devine obiectul unei condamnări dure din partea Sfîntului Augustin. Conflictul cu creştinismul în expansiune era inevitabil, pentru că, pe lîngă posibilitatea pentru om de a dobîndi divinitatea, hermetismul, alături de un nucleu doctrinar teologic, cosmologic şi antropologic, propunea „instrumente" de natură magico-teurgică pentru a exercita un control asupra zeilor, nu negaţi, dar subordonaţi unei divinităţi supreme, *Nous*, Intelectul, din care se trăgea Logosul ordonator al lumii. Totuşi hermetismul nu avea probabil forţa, poate tocmai din cauza ezoterismului său, de a se transforma într-un sistem religios; mîntuirea însăşi, identificată cu „înzeirea", chiar realizabilă în viaţă, nu se extindea asupra tuturor.

Procesul de divinizare a monarhilor a fost poate o reacţie la modelul sapienţial al lui *théios anér*, omul divin, înţelept, al cărui prototip desăvîrşit era Pitagora, ba poate că de acel model a şi fost influenţat. În orice caz tradiţia egipteană trebuie să fi fost determinantă dacă ajutîndu-se de el puterea se poleia cu sacralitate şi se legitima. Totuşi sacralitatea şi eternitatea puterii nu erau un răspuns la criza de valori şi de certitudini în care se afla societatea din acea epocă. Puterea concretă a stăpînilor Romei crea o distanţă care nu garanta existenţa pe lume şi deschidea calea fugii către ezoterismul cultelor misterice şi al cultelor orientale, către ocultism şi magie (cap. XXII), sau către forme de gîndire filozofico-religioasă care într-un anume sens făgăduiau o oarecare salvare din prezent.

Bibliografie

LUCRĂRI GENERALE

BIELER L., 1967, *ΘΕΙΟΣ ANHR Das Blid des „Göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*, Darmstadt.

CUMONT F., 1929⁴, *Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain*, Paris.

DODDS E.R., 1958, *The Greeks and the Irrational*, Boston [trad. rom., Polirom, 1998].

DODDS E.R., 1965, *Pagan and Christian in an Age of Anexiety*, Cambridge.
DUNAND F.–LÉVÊQUE P., 1975, *Le syncrétismes dans les religions de l'antiquité*, Leiden.
FESTUGIÈRE A.J., 1972, *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris.
GIANNANTONI G.–VEGETTI M. (ed.), 1985, *La scienza ellenistica*, Napoli.
LEWY H., 1978, *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire* (Le Caire 1956), nouvelle édition par M. Tardieu, Paris.
MAGRIS A., 1985, *L'idea di destino nel pensiero antico*, II, Verona.
NILSSON M.P., 1961², *Geschichte der griechischen Religion*, II, München.
PRÉAUX C., 1978, *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient (323–14 av. J.Chr.)*, 2 vol. Paris.
REITZENSTEIN R., 1904, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig (Darmstadt 1966).
SFAMENI GASPARRO G., 1994, *Le religioni del mondo ellenistico*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, I: *Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 409–452.
STEWART Z., 1977, *La religione*, in *Storia e civiltà dei Greci*, IV/8: *La società ellenistica*, Milano, pp. 503–616.
TURCAN R., 1990, *Les cultes orientaux dans l'empire romain*, Paris [trad. rom., Editura Enciclopedică, 1998].

STUDII

BIANCHI U. (ed.), 1979, *Mysteria Mithrae*, Roma-Leiden.
BIANCHI U.–VERMASEREN M.J. (ed.), 1982, *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Leiden.
BOLL F.–BEZOLD C.–GUNDEL W., 1966⁵, *Sternglaube unde Sterndeutung. Die Geschicht und das Wesen der Astrologie*, Stuttgart.
CERFAUX L.–TONDRIAU J., 1957, *Le culte de souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris.
DEL CORNO D., 1992 (1985), *Mantica, magia, astrologia*, in M. Vegetti (ed.), *Introduzione alle culture antiche*, II: *Il sapere degli antichi*, Torino, pp. 279–294.
EDELSTEIN E.J.–EDELSTERIN L., 1945, *Asclepius. A Collection and Interpretation of Testimonies*, 2 vol., Baltimore.
FESTUGIÈRE A.J. 1949², 1950², 1953, 1954², *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vol., Paris.
FESTUGIÈRE A.J., 1967, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris.
FILORAMO G., 1979, *La religioni di salvezza nel mondo antico*, II: *L'ermetismo filosofico*, Torino.
GUNDEL W., 1922, *Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzit*, Bonn-Leipzig (Hildesheim-New York 1981).
LANE FOX R., 1986, *Pagans and Christians*, London.
LUGLI U., 1989, *La magia a Roma*, Genova.
MARTIN J.P. 1982, *Providentia deorum. Recherches sur certains aspects religieux du pouvoir impérial*, Roma.

NILSSON M.P., 1957, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund.

NOCK A.D., 1961, *Conversion*, Oxford.

PETTAZZONI R., 1924, *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna.

POMPEO FARACOVI O., 1996, *Scritto negli astri. L'astrologia nella cultura dell'occidente*, Venezia.

RIES J., 1992, *I culti isiaci e il loro simbolismo sacrale nella vita religiosa dell'Egitto ellenistico e romano*, in J. Ries (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milano, pp. 151–166.

SFAMENI GASPARRO G., 1979, *Soteriologia e aspetti mistici nel culto di Cybele e Attis*, Palermo.

TURCAN R., 1992, *Culto imperiale e sacralizzazione del potere nell'impero romano*, în J. Ries (ed.), *Trattato di antropologia del sacro*, III: *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milano, pp. 309–337.

VERMEULE C., 1987, *The Cult Images of Imperial Rome*, Roma.

9

Marile religii din America precolumbiană

1. Scurtă prezentare istorică

Religiile politeiste din America precolumbiană sînt produsul unor civilizaţii aşezate în valea centrală a Mexicului, în peninsula Yucatán şi pe platoul peruvian al Anzilor între secolele al V-lea şi al XVI-lea. Ele prezintă o bază culturală reprezentată de populaţii stabile, cu economie agricolă, structurate în comunităţi organizate din punct de vedere social, care pot fi datate chiar şi în mileniul al II-lea î.C. Ele nu erau lumi închise; de fapt au fost frecvente schimburile culturale, graţie cărora piramidele în trepte sau statuetele feminine, ce par să corespundă tipului iconologic al „zeiţei mamă" (cap. I, 5), au migrat din Mexic în Peru.

Analogia multor elemente cu religiile dezvoltate în Mediterana centro-orientală între sfîrşitul mileniului al IV-lea şi al II-lea mileniu î.C. (cap. II-III), nu poate totuşi justifica ipoteza unei difuziuni culturale dinspre Mediterana către cele două Americi, dar permite să fie considerate „antice" religiile precolumbiene, căci ele corespund tipologiilor recunoscute pentru lumea antică şi în acelaşi timp precedă difuziunea în Lumea Nouă a creştinismului, responsabil de dispariţia lor.

Analogii culturale au fost identificate de asemenea între aria pacifică a Americii de Sud (Ecuador, Peru) şi civilizaţiile din Polinezia şi din Extremul Orient (Japonia). Dar şi în acest caz e cel puţin problematic să trasăm liniile unei ipotetice difuziuni. Mai prudent este să reţinem că la situaţii analoge s-au dat răspunsuri culturale analoge.

Şi în lumea precolumbiană specializarea sarcinilor şi a funcţiilor a creat o articulare şi o stratificare a societăţii, care a căpătat o formă ierarhică piramidală, avînd în vîrf o autoritate centrală (cap. II, 2; III, 2), alături de care s-a dezvoltat o ierarhie sacerdotală. Concomitent s-a produs o proiecţie a sistemului social într-un *panteon* divin. Aceste religii sînt clasificate ca politeisme, iar figurile care le compun – ca divinităţi, deşi multe dintre acestea păstrează trăsăturile strămoşului mitic, ca Viracocha sau chiar ca Inti, sau pe cele ale eroului cultural (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*), ca Tezcatlipoca

şi mai ales Quetzalcoatl. În orice caz aceste fiinţe exprimă funcţii şi par unite prin legături de rudenie, au caracter personal şi sînt în general antropomorfe, după schema tipică a POLITEISMULUI*. Modelul politeist a continuat să se afirme între jumătatea mileniului I d.C. şi jumătatea celui de al II-lea, în paralel cu dezvoltarea marilor state monarhice. În această perioadă de timp au apărut cetăţile templiere ale mayaşilor, care amintesc de construcţiile mesopotamiene (cap. II, 2), dar au apărut şi armatele incaşilor şi ale aztecilor. Acest lucru a dus la creşterea unei clase de războinici, pe care se sprijineau monarhia şi clerul şi căreia îi era subordonată pătura productivă a agricultorilor şi meşteşugarilor[1].

Reconstituirea religiilor precolumbiene se bazează pe materiale de diferite naturi. Primele informaţii au provenit din dările de seamă ale misionarilor care i-au însoţit pe conchistadori, desigur nu imuni la prejudecăţile creştinocentrice (ETNOCENTRISM*); la acestea s-au adăugat ulterior manuscrise indigene ilustrate, inscripţii, piese arheologice[2].

2. Mexic: aztecii

În valea din centrul Mexicului, unde aztecii sau mexicanii au ajuns prin secolul al XIII-lea, se perindaseră numeroase popoare şi investigaţia arheologică şi paleoetnologică a permis datări pînă în paleolitic. Deja în mileniul al IV-lea î.C. în valea Tehuacan se cultiva porumbul şi în secolele următoare agricultura a continuat să se dezvolte.

În cursul mileniului I d.C., în timp ce în Yucatán mayaşii ajung la maxima lor înflorire, Mexicul este martorul apariţiei unor mari culturi, ca aceea a zapotecilor, din El Tajín, în actualul Veracruz şi din Teotihuacan, în podişul central, prima civilizaţie cu adevărat urbană din America de Nord. Înflorind între 400 şi 700 d.C., Teotihuacan se prezintă ca un centru de iradiere culturală în jurul căruia gravitau o serie de oraşe-stat. Această civilizaţie, căreia i se datorează piramidele Soarelui şi a Lunii precum şi Calea Morţilor elaborase un *panteon* deja organic, funcţional şi personal, unde apăreau figuri divine ca, de pildă, Quetzalcoatl, Şarpele cu Pene, central în ulterioarele civilizaţii toltecă şi aztecă. În cursul secolului al IX-lea s-a afirmat civilizaţia toltecă, vorbind un dialect de sorginte *nahuatl*, ca şi aztecii care le-au

---

[1] Nu se poate evita analogia cu ideologia tripartită a indoeuropenilor (cap. IV, 3), care, o dată în plus, trebuind să se excludă din prudenţă orice formă de difuziune directă, se dovedeşte a fi un modul interpretativ.

[2] Ordinea cronologică ar reclama considerarea mai întîi a civilizaţiei incaşe, căreia ar trebui să-i urmeze cea mayaşă, pentru a încheia această trecere în revistă cu religia aztecă, fără îndoială cea mai recentă. De fapt însă, pînă aici s-a urmărit o ordine geografică, pe care preferăm s-o menţinem.

urmat, şi care pe la jumătatea secolului şi-a întemeiat propria capitală, Tula. Vreme de circa un secol toltecii au convieţuit în mod paşnic cu locuitorii din regiune, acceptînd poate hegemonia preoţilor din Teotihuacan; dar noi valuri migratoare toltece au impus o viziune religioasă în contrast cu perspectivele paşnice promovate de Teotihuacan şi au introdus ideea unui război cosmic, o religie astrală, cultul Luceafărului de Dimineaţă, sacrificiul omenesc şi masa canibalică, o organizare socială de tip militar. Quetzalcoatl, alungat de Tezcatlipoca, zeu toltec al Ursei Mari, reapare ca zeu al planetei Venus. În a doua jumătate a secolului al XII-lea, şi capitala toltecă s-a prăbuşit sub asaltul unor populaţii barbare. Din acest moment valurile migratoare s-au succedat pentru a culmina cu sosirea aztecilor, şi aceştia de limbă *nahuatl*.

Potrivit tradiţiei lor, aztecii proveneau din ţinutul Aztlan, în nord-vestul Mexicului, de unde numele lor. În cronicile locale erau cunoscuţi ca *azteca chichimeca*, „barbarii din Aztlan", înrudiţi totuşi cu chichimecii, triburi războinice nomade, trăind din vînătoare şi din cules, care pentru imaginarul autohton reprezentau pur şi simplu „barbarii". Suprapunerea aztecilor şi toltecilor, petrecută nu înainte de secolul al XIV-lea, imediat după întemeierea oraşului Tenochtitlan (Ciudad de Mexico), nu a adus înnoiri profunde substratului cultural, care rămînea în mod substanţial toltec, caracterizat printr-o dualitate cosmologică fundamentală, care îşi afla reprezentarea mitică în conflictul dintre Quetzalcoatl şi Tezcatlipoca. Justificarea sa cosmologică îşi afla temeiul în Ometeotl, Stăpînul dualităţii, Fiinţă celestă supremă, ulterior devenită *deus otiosus*, scindată în două divinităţi, Ometecuhtli, tocmai „Stăpînul dualităţii", şi Omeciuatl, „Stăpîna dualităţii". Nazahualcoyotl, rege al cetăţii Texcoco, pe la jumătatea secolului al XV-lea a încercat să depăşească în sens monist această dualitate prin elaborarea unei figuri divine lipsite de reprezentare iconică, invizibilă şi impalpabilă, numită „Cel din lucrarea căruia trăim" şi „Cel de sine însuşi creat "[3].

Măsurarea timpului şi sacrificiul. Toate popoarele din zona Americii Centrale par obsedate de timp şi de curgerea acestuia (CALENDARUL CENTRAMERICAN*), cu consecinţa că s-a elaborat un sistem complex pentru măsurarea şi controlarea lui, care era de competenţa clerului. Obsedaţi de scurgerea timpului, pentru a îndepărta primejdia sfîrşitului lumii la capătul ciclului de 52 de ani şi pentru a revitaliza universul, cu prilejul ceremoniei *xiuhmolpilli*, „legarea anilor", cînd se aprindea Focul Nou, aztecii sacrificau un prizonier. Astfel controlat, timpul era reprezentat ciclic, cadenţat prin-

[3] E imposibil de ştiut ce rezultate ar fi putut avea această revoluţie teologică, dat fiind că la mai puţin de un secol după aceea trupele spaniole ale lui Hernando Cortés aveau să distrugă puterea aztecă.

tr-un sistem festiv ce cuprindea un an compus din optsprezece luni, dintre care una, *Panquetzaliztli*, se caracteriza prin hecatombe umane solemne.

Precedată, potrivit cosmologiei aztece[4], de alte patru lumi, cei Patru Sori, care se stinseseră[5], şi lumea aceasta, al cincilea Soare – *naui-ollin*, Patru Cutremure –, era menită să se sfîrşească, nimicită de un cutremur înspăimîntător. Situat în centrul universului şi izvor al existenţei lumii, Soarele pierdea o parte din sine în fiecare creatură şi, pentru a continua să existe şi pentru a nu se stinge, omul trebuia să-i asigure hrana prin sacrificiu şi prin ofranda inimii victimei, care era o părticică din lumina solară. Sacrficiului primordial şi perpetuu al Soarelui, care sfîrtecat şi împărţit între oameni le garanta existenţa pentru un ciclu de cincizeci şi doi de ani, îi corespundea sacrificiul oamenilor, cu scopul de a reface unitatea originară a Soarelui, care la fiecare răsărit al său pierdea o dată cu lumina o parte din sine. În faţa alternativei între masacrarea oamenilor şi sfîrşitul Soarelui, statul autoritar aztec a optat pentru măcel. Larg răspîndită în rîndul celorlalte populaţii din America Centrală, această practică sacrificială a fost un instrument în mîinile suveranilor pentru a-i controla şi a-i ţine în jug pe supuşi, chiar dacă de preferinţă victimele erau prizonieri de război, ucişi numai după ce vor fi susţinut o luptă rituală de tip gladiator cu învingătorii lor în faţa întregii cetăţi. Atunci le era smulsă inima, care „hrănea soarele", trupurile le erau jupuite şi sfîrtecate iar părţile distribuite şi consumate după ritual, pe cînd pielea era încredinţată unor bărbaţi, care se acopereau cu ea şi mimau bătălii.

Mitologia, „panteonul" şi sacerdoţiul. Mitologia, *panteonul* şi sacerdoţiul aztece depind probabil şi ele de civilizaţia toltecă precum şi de lumea divină a populaţiilor cucerite, care era asimilată. În unele dintre aceste relatări poate că a fost înregistrat itinerarul triburilor aztece din ţinutul Aztlan pînă la Mexico, conduse de Huitzilopochtli, care i-a indicat marelui preot locul în care trebuia să se înalţe cetatea Tenochtitlan. În această tradiţie, în care aztecii au înfăţişat transformarea lor dintr-un popor nomad într-unul sedentar, organizat în sens urban, este de asemenea prezentă transformarea lui Huitzilopochtli, Fiinţă celestă supremă (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*), în divinitate a unui *panteon*, dar şi din „om", şef de trib sau şaman (MOARTE, STRĂMOŞ, ŞAMAN*), în zeu. Întîlnirea cu cultivatorii stabili din valea mexicană

[4] În realitate centramericană, moştenită de azteci; este un mit care prezintă numeroase variante.

[5] Prima, *naui-ocelotl* (*naui*: patru), Patru Jaguari, pentru că jaguarii îi devoraseră pe oameni; a doua, *naui- eecatl*, Patru Vînturi, prin intervenţia lui Quetzalcoatl care poruncise transformarea tuturor oamenilor în maimuţe; a treia, *naui-quiauitl*, Patru ploi, cînd Tlaloc, zeu al ploii şi al fulgerului, o supusese cu ajutorul unei ploi de foc; a patra, *naui-atl*, Patru Ape, terminată printr-un potop, care a durat cincizeci şi doi de ani, care este ciclul reînnoirii lumii.

CALENDARUL CENTRAMERICAN

Calendarul centramerican, comun tuturor popoarelor din America Centrală, e rodul consolidării unor tradiții diverse. Bazat pe observarea cerului și pe calcularea mișcărilor astrale, el se dezvoltă în paralel cu scrierea și cu sistemul de notare matematică, cu ajutorul căruia se puteau determina fazele și eclipsele lunare, solstițiul, revoluția planetei Venus, durata anului etc. Dus la perfecțiune de mayași, calendarul centramerican se baza în principal pe două cicluri temporale de mărimi diferite, calculate pe baza unui sistem numeric douăzecimal. Unul, *haab* la mayași, *xiuhuitl* la azteci, de 365 de zile, împărțea anul solar în optsprezece luni a cîte douăzeci de zile, la care se adăugau cinci zile intercalate fără nume, considerate nefaste (cap.VII, 5). În paralel cu acest calendar solar, care ritma activitățile lucrătoare, fusese elaborat un calendar divinatoriu (*tzolkin* la mayași) de 260 de zile, rod al combinării a douăzeci de nume și treizeci de numere, dezlegate de ritmurile naturale și fără nici un raport la origine cu ciclul agrar, dar tot ciclic. Scurgerea în paralel a celor două cicluri făcea ca numai după 52 de ani ai calendarului solar și după 73 de ani ai celui divinatoriu aceeași cifră și același nume să coincidă din nou. Acest interval de timp era ciclul lumii și la sfîrșitul fiecărui ciclu se aprindea Focul Nou, în timpul ceremoniei numită *xiuhmolpilli*, „legarea anilor".

Elaborarea calendarului divinatoriu, pe care numai niște preoți specializați erau capabili să-l interpreteze, decurgea din necesitatea de „a cunoaște" destinul în mod rigid predeterminat care guverna lumea și pe fiecare individ în parte și care se putea citi în astre. Fiecare moment al vieții unui om reclama intervenția acestor specialiști ai DIVINAȚIEI*. În orice caz, nu anul este unitatea de măsură a timpului, ci mai degrabă sînt ciclurile, de 52 de ani, de douăzeci de ani și de multipli de douăzeci de ani, determinați de repetarea coincidenței de număr și de simbol. Este o construcție artificială evidentă, așa cum artificial e și „calculul lung", elaborat pentru a evita suprapunerea datelor, destinate a se repeta o dată la 52 de ani. Acest al treilea tip de calcul, care permitea o înregistrare continuă a anilor, făcea să se înceapă calcularea timpului de la un an zero, coincizînd cu anul 3113 î.C., în care se poate întrevedea un fel de întemeiere mitică a timpului. La azteci sistemul calendarial se intersecta cu distribuirea spațiului, întrucît fiecare an putea să înceapă numai cînd corespundeau patru simboluri, care desemnau de asemenea cele patru puncte cardinale.

a dus la situarea lui Huitzilopochtli alături de Tlaloc, divinitate locală a ploii și a fertilității, legată de pămînt[6]. În calitate de zeu solar și războinic, Huitzilopochtli era destinatarul sacrificiului prizonierilor capturați de azteci în timpul „războiului fericit", cum îl numeau ei, și care către sfîrșitul imperiului lor devenise scopul exclusiv al acțiunii războinice. Lui Tlaloc i se ofereau

[6] Numele său derivă din *tlalli*, „pămînt".

în sacrificiu copii, care urmau să fie sugrumaţi şi înecaţi şi ale căror lacrimi constituiau prevestirea unor ploi abundente.

Alături de Huitzilopochtli, Stăpînul cerului diurn, se află o altă divinitate uranică, Tezcatlipoca, Ursa Mare, Stăpînul cerului nocturn, care avea aproape aceeaşi importanţă. Ocrotitor al tinerilor războinici şi divinitate tutelară a instruirii lor, în speculaţia teologică acest zeu juca un rol decisiv, întrucît în mitul cosmogonic al celor Patru Sori (cf. p. 131) îl alungase din Tula pe paşnicul Quetzalcoatl. Dar în mitul cosmogonic al celor Patru Sori Quetzalcoatl purcede la crearea elementelor constitutive ale lumii şi la formarea calendarului împreună cu Huitzilopochtli, căruia îi este frate. Dacă această poveste legitimează înălţarea zeului aztec Huitzilopochtli în *panteonul* toltec şi este un indiciu al reprelucrării la care acesta a fost supus de noii stăpînitori, în viziunea teologico-cosmologică prevalează contrapunerea între Tezcatlipoca şi Quetzalcoatl, divinităţi puse în fruntea războinicilor şi, respectiv, în fruntea preoţilor, dar şi luminii diurne şi nocturne, umbrind poate un conflict între două ordine sociale, războinicii şi sacerdoţii. Quetzalcoatl rămîne în orice caz figura cea mai complexă a *panteonului*. Identificat cu Luceafărul de Dimineaţă, care este în acelaşi timp şi Luceafărul de Seară[7], zeul acesta, care aparţine întregului patrimoniu centramerican, păstra şi trăsăturile eroului cultural (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*), distribuitor de civilizaţie, inventator al scrierii, al calendarului şi al artelor, care introdusese cultura porumbului şi ceremoniile rituale şi care, în sfîrşit, se sacrificase pe rugul aprins pentru a deveni Luceafărul de Dimineaţă. Organizat în formă genealogico-emanativă – căci zeii ar descinde din Ometeotl, Stăpînul dualităţii, androgin, sau dintr-o pereche de Fiinţe supreme (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*), Tonacatecutli şi Tonacacihuatl, cărora Quetzalcoatl şi Ometeotl le sînt respectiv al treilea şi al patrulea fiu –, acest *panteon* se articulează în figuri personale şi funcţionale, care determină şi guvernează diferitele sectoare ale existenţei, după un sistem de opoziţii binare de tipul umed/uscat, cald/rece, sus/jos (cer/pămînt), viaţă/neviaţă, masculin/feminin etc. În măsura în care dau un sens lumii şi devin formele acesteia, zeii îi definesc şi coordonatele spaţiale, într-o distribuire a spaţiului care se intersectează şi cu CALENDARUL CENTRAMERICAN*. Nordul este ţara tenebrelor, dominată de Stăpînul Infernului, Mictlantecuhtli; Sudul este ţara aridă; Estul e teritoriul belşugului, sub ocrotirea lui Tlaloc; Vestul e sălaşul divinităţilor feminine, sub stăpînirea lui Tamoanchan, Centrul acestor axe este ocupat de foc, guvernat de Xiuhtecuhtli, vechi zeu centramerican înfăţişat ca un bătrîn.

Această sistematizare impunătoare depindea de efortul teologic al preoţilor care acţionau sub ocrotirea lui Quetzalcoatl. În vîrful ierarhiei sacerdotale stăteau regele şi contrapartea lui feminină, *cihuacoatl* (şarpe femeie),

[7] Este planeta Venus.

reprezentare concretă a principiului divin dual întruchipat de Ometeotl, dar şi de Quetzalcoatl şi Tezcatlipochtli şi de Huitzilopochtli şi Tlaloc. Urmau preoţii lui Huitzilopochtli şi Tlaloc cărora li se atribuia titlul de Quetzalcoatl: *Mexicatl Teohuatzin*, care avea însărcinări de control general; şi o întreagă serie de alte figuri cărora le revenea sarcina îngrijirii templelor, cultul altor divinităţi, divinaţia, calculul calendarial, păstrarea tradiţiei istorice şi mitice. Lor le revenea şi educarea tinerilor aristocraţi. O dată în viaţă, aztecii se confesau de păcate în faţa preotului, care stabilea data cea mai favorabilă precum şi penitenţa. Pedeapsa expiatorie consta în ţinerea de posturi şi în ofrande din propriul sînge, obţinut prin înţeparea părţilor trupului care se făcuseră vinovate.

3. Mexicul de sud şi peninsula Yucatán: mayaşii

Dintre civilizaţiile care s-au dezvoltat în America centrală, cultura maya este în mod cert cea care a atins nivelurile cele mai rafinate, nemaivorbind de faptul că a fost studiată cu cea mai mare atenţie. Este încă dificil de spus dacă ea era continuarea culturii olmece precedente, de care a fost totuşi influenţată, sau dacă e un produs răsărit dintr-o bază culturală comună Americii Centrale. Distribuită între sud-estul Mexicului, Belize şi Guatemala, exportată pînă în Honduras şi în Salvador şi ulterior concentrată în Yucatán, ea a atins momentul de maximă strălucire între secolele al III-lea şi al IX-lea d.C., cînd, la sfîrşitul acestui din urmă secol, brusc şi fără un motiv aparent, principalele centre de cult au fost abandonate. Religia maya nu a dispărut totuşi, dar a suferit transformări şi sărăciri, şi ca rezultat al migraţiilor toltece, lăsînd urme păstrate pînă în zilele noastre în sînul populaţiilor autohtone actuale. Mayaşii au elaborat o scriere hieroglifică complicată şi au atins o mare perfecţiune în calculul aritmetic, introducînd noţiunea de zero, aplicînd şi perfecţionînd calculul cu baza numerică douăzeci şi dezvoltînd cunoştinţele astronomice. Aceste cunoştinţe ştiinţifice au fost rodul observaţiilor astronomice ale preoţilor, care s-au slujit probabil de turnurile înalte clădite în interiorul marilor complexe de cult, adevărate cetăţi-temple (cap. II, 2) în care se înălţau piramide în trepte cu templul în vîrf, edificii masive ridicate pe piedestale, spaţii pentru jocul de pelotă. În jurul acestor cetăţi templiere se grupau satele. Societatea apare împărţită între agricultori, pe de o parte, şi aristocraţie şi preoţi, pe de alta. Cînd, după secolul al IX-lea, Yucatánul este invadat de triburi războinice de limbă *nahuatl*, asistăm la o schimbare în sînul claselor dominante, prin prevalarea unei aristocraţii războinice, poate de origine toltecă, provenind din văile mexicane.

„Panteonul" şi cultul. Reconstituirea religiei maya e oarecum problematică. Unele informaţii vin de la conchistadorii spanioli, care atunci cînd i-au

întîlnit pe mayaşi nu au găsit decît puţine vestigii ale unui trecut strălucit. Trei codice în hieroglific, singurele care au supravieţuit distrugerii intenţionate de zelul franciscanului spaniol Diego de Landa, *Popol Vuh*, text din perioada colonială cu caracter mitologic scris cu caractere latine în dialectul mayaşilor quiché, şi *Cărţile lui Chilam Balam*, cu caracter profetic, ale yucatecilor, prezintă o realitate religioasă inseparabilă de cultura centramericană. La aceste puţine şi problematice informaţii se adaugă piesele arheologice şi inscripţiile în scriere hieroglifică. În orice caz apare un *panteon* organic, funcţional şi structurat, cu divinităţi avînd înfăţişare cu precădere antropozoomorfă, care trimit la modelele centramericane, cu numeroase figuri care ocrotesc profesiile, artele, activităţile artizanale şi agricole. O dualitate de fond pare să definească această lume divină, împărţită în divinităţi benefice şi protectoare, care favorizează viaţa oamenilor şi creşterea porumbului, ca de pildă Chac, zeu al ploii „cu nasul lung", şi divinităţi perfide şi ostile, aducătoare de război şi de recolte slabe. Sinteza acestei dualităţi este Itzam Na, figură de Fiinţă supremă (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*), inventator al scrierii, născut dintr-o reptilă cu două capete, care e şi simbolul său, el are ca atribute soarele şi luna şi e înfăţişat între doi jaguari. Itzam Na a fost probabil precedat de un zeu creator, Hunab Ku, care a sfîrşit ca *deus otiosus*. Contrapartea lui feminină, cu caracteristici terestre, este Ix Chebel Yax, ocrotitoarea femeilor, în special a gravidelor. Deşi sînt atribute ale lui Itzam Na, soarele şi luna constituiau totuşi o pereche astrală, întruchipată de zeul Kin, inventatorul muzicii, şi de zeiţa Ix Chel, care tutela naşterile şi medicina. Şi la mayaşi zeii contribuiau la definirea şi înţelegerea lumii cu ajutorul coordonatelor sale spaţiale şi temporale (CALENDARUL CENTRAMERICAN*). Pentru a se achita de această însărcinare unele divinităţi se cvadruplicau, dînd viaţă celor ce ar putea fi considerate colectivităţi mitice, dar şi unor fracţionări a competenţelor şi esenţei lor. Astfel erau patru Bacab, care susţineau şesul pămîntului, şi patru Chac, zei ai ploii cu nasul lung care irigau lumea, prin care se delimitau cele patru puncte cardinale. Ca un spaţiu fizic era conceput şi universul celest, structurat pe treisprezece niveluri, dominate de treisprezece divinităţi. Aceştia erau zeii care, împreună cu planeta Venus, se aflau în centrul intereselor clasei sacerdotale. Celor treisprezece niveluri celeste le corespundeau nouă niveluri inferioare, iar divinităţile care le guvernau pe unele şi pe celelalte, în strînsă legătură cu calendarul liturgic, se puteau contopi într-un fel de teocrazie (cf. cap. III, 3), sintetizate în figurile lui Oxlahuntiku şi Bolontiku.

Pentru agricultori important era zeul porumbului, înfăţişat ca un tînăr avînd pe cap tocmai un spic de porumb, căruia poate i se sacrifica un tînăr. Zeu al morţii, închis în adîncul pămîntului, era Ah Puch, înfăţişat ca un cadavru în descompunere, avînd drept tovarăşi cîinele, buşniţa şi zeul războiului.

O dată cu venirea toltecilor, cu divinităţile maya s-au amestecat zeii tipici ai acestui popor războinic şi mai ales Kukulcan, în Yucatán, şi Gucu-

matz, în Guatemala, teonime care îl traduceau pe Quetzalcoatl, zeu al cetății din Tula. Apariția acestor divinități în urma toltecilor a accentuat practica sacrificiului uman, introdusă potrivit tradiției mitice chiar de Kukulcan, purtînd și aici trăsăturile eroului cultural (FIINȚE SUPRAOMENEȘTI*).

Ceremoniile de cult, ritmate de ciclul festiv (SĂRBĂTOARE*), prevăzut de calendar, se aflau sub jurisdicția corpului sacerdotal; în continuare, o dată cu dominația toltecă, prerogativa aceasta a fost împărțită între sacerdoți și ordinele militare. Actul central al practicilor cultuale era sacrificiul uman, executat pentru a face să crească fertilitatea pămîntului. Victimele erau în cazul acesta înecate în ochiuri de apă sau în rezervoare. În alte ocazii se practica sacrificiul uman în forma tipic centramericană, prin smulgerea inimii victimei, avînd drept scop revitalizarea universului, fără să se mai ajungă totuși la măcelurile din ultima perioadă aztecă. Un caracter ritual avea și jocul de *pelotă*, pentru care erau prevăzute spații speciale în interiorul cetăților-templu și care se încheia prin decapitarea celor învinși.

Ofranda închinată zeilor, care cerea ținerea postului și abstinența sexuală, și prevedea, pe lîngă porumb, miere, tutun, animale etc., și sînge de la participanți, adunat în recipiente, implica un circuit al schimbului între lumea divină și lumea umană, ritmat ciclic de sistemul calendarial, într-un fel de mare simpatie universală din care omul făcea parte, ba chiar îi era motor, întrucît îi revenea obligația de a restitui zeilor „forța vitală" primită de la aceștia, pentru ca universul să nu ajungă la extincție.

Sacerdoțiul. În imensul păienjeniș cronologic care guverna existența cu un determinism aproape absolut, în care fiecare fracțiune de timp avea o divinitate care o prezida, preoții aveau sarcina de a identifica extrem de precis divinitatea sau puterea cosmică ce prevala la un moment dat asupra altora. În acest scop ei se foloseau de texte sacre, în scriere pictografică, unde erau înregistrate secvențele rituale ale anului de 260 de zile și calculele astronomice. Calcularea obsesivă a ciclurilor (CALENDARUL CENTRAMERICAN*), determinată de angoasă și de teama că acestea, ca mijloc de a da un sens existenței în lume, ar putea să nu se mai reînnoiască, echivala cu atribuirea unei valențe sacrale timpului însuși, al cărui control era de aceea de competența clerului, care administra ritmurile acțiunii cultuale.

Clasa sacerdotală, organizată în sens rigid ierarhic, își trăgea propriii membri din aceleași familii care îi dădeau și pe suverani. Corpul sacerdotal se deosebea de restul populației prin îmbrăcăminte și prin semne distinctive speciale. Toate practicile de cult erau supuse jurisdicției marilor preoți, de care depindeau ceilalți preoți ierarhic subordonați. Sacrificiile, în mod expres sacrificiile umane, erau de competența „preoților Soarelui"; în schimb *chilan*-ii, un fel de șamani (MOARTE, STRĂMOȘ, ȘAMAN*), cu ajutorul

transei acţionau în chip de profeţi, pe lîngă însărcinarea pe care o aveau de a strînge mărturisirile celor ce se făcuseră vinovaţi de vreo omisiune privind codurile de conduită.

4. Regiunea Anzilor

Civilizaţiile preincaşe. Încă din mileniul al II-lea î.C. în Anzi îşi face apariţia o formă de civilizaţie „superioară" de tip protourban (cf. cap. I, 1-2). Populaţiile aşezate între podişul înalt, văi şi coasta oceanului cunosc o agricultură avansată, bazată pe complicatul sistem de terasamente şi de irigaţii. Sistemul complex de schimburi dezvoltat între văile andine, coastă şi bazinul amazonian şi care şi-a făcut drum pînă în Mexic, creînd o reţea densă de comunicaţii, implica circulaţia de bunuri şi de forţă de muncă şi a dus probabil la apariţia unei puteri centralizate care, trecînd prin diferite faze sau „orizonturi", s-a transmis pînă la incaşi.

Reconstituirea religiei civilizaţiilor preincaşe este posibilă numai cu ajutorul pieselor arheologice. Aceste civilizaţii nu au elaborat o scriere şi nici un sistem de datare cît de cît comparabil cu acela din aria centramericană. Eventualele tradiţii orale, care totuşi trebuie să fi existat, nu ne-au parvenit. Cele care se cunosc, transmise prin cronicile şi prin dările de seamă ale conchistadorilor spanioli sau prin compilaţii mai tîrzii, uneori opera unor cronicari de origine incaşă, sînt în orice caz limitate la perioada incaşă şi condiţionate de prejudecata creştinocentrică (ETNOCENTRISM*). Piesele arheologice demonstrează oricum că fiecare fază a creat caracteristici tipice.

În prima perioadă sau „orizont", în care, între secolele al XV-lea şi al V-lea î.C., înfloreşte civilizaţia Chavín, după numele celui mai important sit care probabil era un centru oracular, coincide cu introducerea cultivării porumbului, petrecută în jurul anului 1000 î.C. Acum capătă formă elementele tipice ale culturii andine, se dezvoltă procedee elaborate ale olăritului şi se înalţă edificii de cult impunătoare din piatră. În faza aceasta se afirmă un subiect iconografic interpretat ca Zeul Felină, cu colţi lungi şi cu aplicaţii în formă de capete de şarpe, uneori înfăţişat ridicat în două picioare şi cu caracteristici antropozoomorfe, putînd fi interpretat ca o Fiinţă supremă sau chiar ca o moştenire a unui de Stăpîn al Animalelor (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*). În faza a doua, cuprinsă între secolele al IV-lea şi al VI-lea d.C., o dată cu culturile Moche şi Nazca se răspîndesc ţesutul şi prelucrarea metalelor, se extinde folosirea cărămizii nearse (*adobe*) şi se perfecţionează sistemele de irigaţie prin realizarea unor apeducte impunătoare[8]. Aspecte

[8] Cel de la Ascope, care trecea la circa 15 m înălţime s-a păstrat pînă în 1925.

ale vieţii religioase a mochicaşilor sînt reproduse pe vasele ceremoniale, unde apar scene rituale, precum şi pe numeroasele obiecte scumpe descoperite în mormintele bogate, prin care s-a confirmat şi practicarea unor sacrificii animale şi omeneşti. O fiinţă extraumană cu trăsături feline poate fi o continuare a Zeului Felină din Chavín.

O a treia fază, înflorind între secolele al VI-lea şi al IX-lea d.C., este cunoscută drept civilizaţia Tihuanaco, de la numele centrului celui mai important situat în apropierea lacului Titicaca, de la care s-au păstrat numeroase vestigii arhitectonice, probabil ale unui impunător centru de cult, printre care o piramidă în trepte cu baza triunghiulară şi două incinte avînd în interior mari statui monolitice în piatră. Acestei perioade îi aparţine faimoasa Poartă a Soarelui, a cărei funcţie rămîne obscură, dar care era poate un element arhitectonic dintr-un edificiu rămas neterminat. Pe arhitravă e înfăţişată frontal o fiinţă „divină" avînd capul încoronat cu raze care se termină în capete de şarpe şi pe laturile căruia zboară figuri înaripate din profil.

Între secolele al XI-lea şi al XIV-lea d.C. se afirmă civilizaţia Chimú, un regat în toată puterea cuvîntului, care avea drept capitală cetatea Chanchán, cu patruzeci de mii de locuitori. Această cultură, care a dat viaţă unei structuri politice centralizate în sens propriu, unei arhitecturi sacre monumentale, unei puteri regale cu caracter probabil divin, care atribuia lunii puteri mai mari decît soarelui, este distrusă la sfîrşitul secolului al XV-lea şi încorporată de expansiunea incaşilor.

Toate aceste culturi, care au precedat expansiunea incaşă în regiunea andină, par a fi caracterizate de unele elemente religioase comune şi de atenţia acordată producţiei agricole, la care trebuiau să vegheze numeroase figuri extraumane, şi sistemului hidrotehnic. Ele venerau o Fiinţă supremă celestă, cu trăsături de erou cultural (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*), numită de incaşi Viracocha, dar şi Soarele şi Luna; ca temple al Soarelui şi al Lunii (*Huaca del sol, Huaca de la luna*) sînt interpretate prin urmare două piramide ale mochicaşilor. Este aproape o certitudine venerarea unei fiinţe feminine de tipul Gliei mamă (cap. I, 5) şi pare constantă prezenţa Zeului Felină, în ciuda unei eclipsări în secolele al IV-lea şi al III-lea î.C. Aveau funcţie sacră şi erau destinatarele unui cult acele *huaca*, termen care în limba *quechua*, vorbită de incaşi, înseamnă „sanctuar", dar care se referea atît la locuri cît şi la obiecte create de om, în care se recunoştea o putere pe care oamenii încercau s-o facă binevoitoare cu ajutorul practicilor cultuale. Cele mai importante *huaca* pentru agricultori erau pietrele mari aniconice înălţate în mijlocul cîmpurilor cultivate în calitate de „paznici ai cîmpurilor", dar *huaca* erau şi mumiile suveranilor incaşi. Se practica sacrificiul de animale şi de fiinţe omeneşti, care trebuia să se petreacă prin decapitare, aşa după cum o dovedeşte frecvenţa obsesivă a „capetelor trofeu" (cap. VI, 2). Mumificarea cadavrelor şi obiectele funerare bogate sînt dovezi ale unui cult al morţilor.

Ciclurile solare şi religia de stat: incaşii. Regatul incaş, cucerit de spanioli sub conducerea lui Francisco Pizarro în 1532, era deci ultima dintre civilizaţiile care s-au succedat în regiunea andină. Inca era la origine un titlu care i se cuvenea de drept suveranului, conferit de asemenea membrilor familiei sale şi extins la neamurile înrudite cu aceasta. Termenul trebuia să aibă o funcţie dinastică, ca determinativ tocmai al seminţiei. Originile incaşilor, care vorbeau limba *quechua*[9], sînt obscure şi sînt povestite numai de tradiţii în parte legendare, în parte mitice. Pornind de la o arie relativ limitată, în secolul al XIII-lea şi-au început expansiunea, care a culminat în secolul al XV-lea cu realizarea unui imperiu, extins pînă dincolo de graniţele Peru-ului.

Potrivit tradiţiei culese în perioada conchistei, incaşii împărţeau istoria lumii în cinci perioade. Fiecare perioadă, cu durata de o mie de ani, corespundea unui Soare şi funcţiona ca „recipient" dinastic, în care erau grupaţi suveranii care îl precedaseră pe regele din prezent, al cincilea Soare, şi mai ales dinastia incaşă. În această organizare (cf. par. 2), primul Soare e cel al oamenilor lui Viracocha, *Vari-Viracocha-runa*, încheiat printr-o răsturnare a ordinii, numai războaie şi molime; al doilea este cel al oamenilor sacri, *Vari-runa*, terminat atunci cînd Soarele a obosit să le tot dea oamenilor lumina sa; al treilea Soare, al sălbaticilor, *Purún-runa*, s-a sfîrşit printr-un potop; al patrulea, *Auca-runa*, Soarele războinicilor, s-a încheiat în mod antifrastic prin adoptarea de către bărbaţi a unor obiceiuri efeminate, molatice şi prin practicarea homosexualităţii. În al cincilea Soare, întemeietorul dinastiei incaşe, Manco Capac, fiu al Soarelui, ajuns în valea Cuzco şi înălţîndu-şi o colibă în locul unde avea să se ridice templul soarelui, îi regenerează pe oameni şi îi învaţă formele vieţii sociale; transformat la sfîşit în statuie, devine obiect de cult.

Manco Capac e fără îndoială strămoşul mitic, în veşmintele eroului cultural (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*), din care descind stirpea şi principiul dinastic ale suveranilor incaşi. Numai fiul Soarelui îi eliberează pe oameni de condiţia lor de animalitate şi de bestialitate iar Soarele, Inti, e strămoşul ceresc al dinastiei. În această perspectivă (cap. III, 2), suveranitatea celestă devenea temelia regalităţii pămîntene a stăpînilor din Cuzco, iar Soarele era ridicat la rangul de divinitate principală a imperiului, aşa că şi cultul său dobîndea un caracter dinastic şi nu putea să nu fie introdus în toate provinciile cucerite. În această „religie de stat" suveranul, încarnare pămînteană a Soarelui şi reprezentare a zeilor în faţa oamenilor, o avea alături, ca soţie, pe cea care reprezenta contrapartea feminină a lui Inti, Mama Quilla, Luna. Soţia, zisă *qoya*, din epoca lui Topa Inca, fiu al lui Pachacuti[10], trebu-

[9] Prin acest cuvînt misionarii au indicat *runasimi*, „limba oamenilor", de care se foloseau populaţiile din văile înalte din Anzi.

[10] Pachacuti a fost adevăratul artizan al imperiului.

ia să fie sora suveranului. Sinteză vizibilă şi uşor de recunoscut a sistemului religios incaş era templul Soarelui, la Cuzco, numit „incinta de aur", împodobit cu foi de aur, unde îşi aflau lăcaş statuile din aur ale suveranilor[11]. Panteonul era structurat în formă ierarhică, în paralel cu ierarhia statală. Mai prejos de Soare şi de Lună se afla Illapa, zeul Tunetului, care cu praştia sa atingea ploaia din fluviul ceresc, Calea Lactee; mai departe erau Pacha Mama, Glia mamă, cu pronunţate caracteristici infernale, şi contrapartea ei masculină, Pachacamac, uneori suprapus lui Viracocha, venerat îndeosebi de-a lungul coastei centrale a Peru-ului şi al cărui cult era de tip oracular (DIVINAŢIA*). Alte figuri se bucurau apoi de culte locale.

Chiar dacă este rodul unei opere de sistematizare teologică dictată de preocupări dinastice, *panteonul* incaş era în orice caz produsul unei foarte îndelungate sedimentări culturale, căreia preoţii i-au dat o ordine şi o formă. El era şi oglinda operei de omogenizare la care cuceritorii incaşi supuseseră populaţiile cucerite pentru a consolida statul, obligate în primul rînd să accepte cultul Soarelui ca religie de stat, în al doilea rînd să se supună acelor *mitimaes*, transferuri de populaţii dintr-o zonă în alta, şi în sfîrşit să suporte transferarea solemnă a acelor *huaca*, un fel de strămoşi mitici (MOARTE, STRĂMOŞ, ŞAMAN*), la Cuzco, în *Coricancha*, care era în sens propriu o casă a zeilor. Acest enorm complex templier a fost dorit de Pachacuti pentru a-l cinsti pe Viracocha care astfel îl înlocuia pe Inti în vîrful *panteonului*. Operaţiune politică şi teologică nu foarte limpede, aceasta şi pentru că Viracocha era numele tatălui lui Pachacuti, poate că ea şi-ar afla o justificare în încercarea de unificare politică întreprinsă de incaşi. În felul acesta, într-adevăr, unificarea era legitimată graţie unei fiinţe „ordonatoare" panperuviană, care, împreună cu fiul Taguapica, cu trăsături tipice de *trickster* (FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*), o dată ce orice intervenţie a lui era de semn contrar celei a tatălui, procedase la sistematizarea lumii şi prin lucrarea căruia, la Tihuanaco, ar fi apărut soarele, luna şi stelele şi ar fi fost ajutate să se nască diferitele popoare ale pămîntului. Relativ depărtat de populaţiile rurale, preocupate mai ales să-şi asigure protecţia divinităţilor ce prezidau la fertilitatea pămîntului, fiinţă creatoare şi erou cultural totodată, care, ajuns la ocean, s-a îndepărtat pe mare dispărînd spre apus, Viracocha garanta prin depărtarea sa valenţa metafizică a puterii suveranului. În acelaşi timp însă, chiar şi regele, descendent al lui Inti, fiu al lui Viracocha, apărea în ochii supuşilor subordonat divinităţii panperuviene.

Organizarea spaţiului, sacerdoţiul şi cultul. Cuzco, capitala regatului incaş, era împărţită în patru sectoare care se proiectau în organizarea statului, la rîndul său în patru cuadrante. Statul se configura astfel ca proiecţie cosmo-

[11] Pentru această caracteristică a sa trebuie să fi stat la originea legendei lui Eldorado.

logică a capitalei, care își asuma funcția de centru al lumii. Perspectiva teologică avînd ca scop legitimarea puterii statale găsea pentru aceasta o paralelă în planul cosmologic, care justifica organizarea statului. De la definirea spațiilor pornea principiul care determina sistemul statal și social. Cele patru cuadrante ale imperiului și cele patru cartiere ale cetății Cuzco, la rîndul lor subîmpărțite în complexe subsisteme numerale de tip binar, ternar și decimal, erau axele cosmice pe care se sprijinea ordinea lumii. Această organizare a spațiului, care afla un fundament cosmologic în cele patru perioade care precedaseră era incașă, ținea seama de asemenea de necesitatea de a controla resursele de apă și sistemele de irigație, fără de care economia andină era amenințată cu colapsul.

Lumea astfel reprezentată, în spațiu și în timp, era controlată de suveran, descendent al lui Inti, numit *sapa inca*, inca supremul, cu ajutorul funcționarilor și al preoților săi. În sistemul acesta ierarhic complicat preoții aveau un rol hotărîtor[12], chiar dacă depindeau totuși de suveran, întrucît marele preot, *vilac-omo*, și preoții templelor mai importante aparțineau familiei regale. Fiecare provincie, fiecare oraș și fiecare sat aveau un personal propriu dedicat cultului principalelor divinități. Sarcinile numeroșilor preoți prevedeau celebrarea regulată a cultului, DIVINAȚIA*, chiar și cu ajutorul estispicinei, rugăciunea, sacrificiul, și trebuiau să mai și culeagă mărturisirea unor eventuale abateri de la codurile de conduită civile și rituale (*hocha*). Unora, iar aici se pot recunoaște trăsăturile tipice ale șamanismului (MOARTE, STRĂMOȘ, ȘAMAN*), le revenea vindecarea bolilor, practicată în general prin sugerea obiectului considerat a fi cauza bolii.

Curiozitatea conchistadorilor spanioli a fost atrasă de o instituție sacerdotală feminină, tipică incașilor, denumită *accla cuna*, „femeile alese". Alese dintre cele mai frumoase fetițe ale nobilimii din provincii, acestea erau izolate în cîteva centre din capitală sau din alte orașe, numite *accla huasi*, „case ale femeilor alese", unde învățau torsul, țesutul și prepararea așa-numitei *chicha*, o bere pe bază de porumb fermentat, folosită în libațiuni și consumată în timpul sărbătorilor. La terminarea acestei perioade de instruire, unele, duse în capitală, erau alese de rege drept concubine sau pentru a fi dăruite demnitarilor de la curte. Altele, sub titlul de *mama cona*, „mame", Fecioarele Soarelui ale spaniolilor, deveneau preotese și își petreceau viața în slujba zeilor. În sfîrșit, altele erau hărăzite sacrificării. Poate că sacrificiul uman nu avea aceeași frecvență și nici aceleași dimensiuni de care se bucura în Mexicul central, dar el se practica și la incași, îndeosebi sacrificarea unor copile virgine, cu prilejul învestiturii unui nou *sapa inca* sau în

[12] Numărul lor era foarte ridicat: numai în templul Soarelui acționau sub diferite forme peste patru mii de slujitori și cam o treime din resursele imperiului era destinată să susțină organizarea religioasă.

cazul unei îmbolnăviri grave a suveranului, sau sacrificarea unor copii, în cazul unor grave calamități. Fetițele, sacrificate prin strangulare, erau mumificate și înmormîntate cu toate onorurile. De un cult funerar deosebit se bucura suveranul, al cărui trup era mumificat și depus în templul Soarelui, unde continua să participe la ceremoniile de cult și la sacrificii. Pe lîngă cel omenesc, o mare semnificație avea sacrificiul animal, lama fiind animalul sacrificial prin excelență.

Întreaga viață religioasă a imperiului, controlată de cler, era ritmată de un sistem festiv reglat de un calendar bazat pe ciclul lunar și pe ritmurile agrare. Acest sistem calendarial, despre care nu se știe cum va fi împăcat ciclul fazelor lunare cu cel solar, prevedea douăsprezece sărbători anuale. Printre acestea, SĂRBĂTOAREA* anului nou, coincizînd cu solstițiul de iarnă, în iunie în emisfera australă, era *inti raymi*, sărbătoarea Soarelui, în cursul căreia se proceda la reaprinderea focului sacru. Cu prilejul solstițiului de vară, în decembrie, deci cam pe la jumătatea anului, se celebra în schimb sărbătoarea *capac raymi*, în timpul căreia erau inițiați (RIT*) tinerii din familiile aristocrate și al cărei titular era Huanacauri, unul dintre frații lui Manco Capac. În luna septembrie se celebra sărbătoarea purificării, *sitowa*, care implica în mod simbolic întregul imperiu, prin reprezentarea sa axială. La apariția lunii noi, după ce se proceda la complicate purificări rituale, se proclama expulzarea relelor din cetate printr-un strigăt ce era repetat de patru sute de războinici împărțiți în patru grupuri a cîte o sută, care, complet înarmați, se lansau într-o cursă de-a lungul a patru străzi, corespunzînd punctelor cardinale și care duceau către cele „patru cuadrante" ale imperiului.

Imperiul, astfel consolidat, apărea ca un tot organic, în care se dizolva existența individuală și a cărui stabilitate și continuitate erau garantate de ofranda adusă zeilor, de însăși contribuția de sînge, prin care se cîștiga bunăvoința divină.

Bibliografie

LUCRĂRI GENERALE

ANDRES F.–JANSEN M.–PÉREZ JIMÉNEZ G.A., 1992, *Origen e historia de los reyes mixtecos*, México.

BOONE E.–WILLEY G. (ed.), 1988, *The Southeast Classic Maya Zone*, Washington.

BRUNDAGE B.C., 1979, *The Fifth Sun. Aztec Gods, Aztec World*, Austin.

DAVIES N., 1973, *The aztecs. A History*, London.

DUVIOLS P. (ed.), 1993, *Religions des Andes et langues indigènes*, Aix-en-Provence.

FREIDEL D.–SCHELE L.–PARKER J., 1993, *Maya cosmos. Three thousand years on the shaman's path*, New York.

GAREIS I., 1997, *Religioni delle culture superiori andine*, in G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, V: *Religioni dell'America precolombiana e dei popoli indigeni*, Roma-Bari, pp. 77–104.

GRAULICH M., 1990, *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid.
KEATINGE R.W. (ed.), 1988, *Peruvian Prehistory. An Overview of pre-Inca and Inca Society*, Cambridge.
KRICKEBERG W., 1985, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, México.
LITVAK KING J.–CASTILLO TEJERO N. (ed.), 1972, *Religión en Mesoamérica*, México.
LÓPEZ AUSTIN A., 1997, *La religione della Mesoamerica*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religoni*, vol. cit., pp. 5–75.
MÉTRAUX A., 1961, *Les Incas*, Paris.
MILLER M.–TAUBE K., 1993, *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and The Maya*, London.
MORRIS C.–HAGEN A. Von, 1993, *The Inka Empire and its Andean Origins*, New York.
MORRIS W.–FOXX J.J., 1991, *Presencia Maya*, México.
RIVERA DORADO M., 1986, *La religión maya*, Madrid.
SCHELE L.–FREIDEL D., 1990, *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya*, New York.
TAUBE K.A., 1992, *The major Gods of Ancient Yucatán*, Washington.

STUDII

AVENI A.F., 1991, *Observadores del cielo en el México antiguo*, México.
BRODA J., 1969, *The Mexican calendar as compared to other Mesoamerican systems*, Wien.
CARRASCO D., 1982, *Quetzalcóatl and the Irony of Empire. Myths and Prophecies in the Aztec Traditon*, Chicago.
CONRAD G.Q.–DEMAREST A.A., 1988, *Religión e imperio. Dinámica del expansionismo Azteca e inca*, México.
DEMAREST A.A., 1981, *Viracocha. The Nature and Antiquity of the Andean High God*, Cambridge, Mass.
FLORESCANO E., 1993, *El mito de Quetzalcóatl*, México.
LÓPEZ LUJÁN L., 1993, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México.
MONACO E., 1997, *Quetzalcoatl. Saggi sulla religione azteca*, Roma.
NÁJERA C., M.I., 1987, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, México.
PEASE G.Y., F., 1973, *El Dios creador andino*, Lima.
SÉJOURNÉ L., 1956, *Burning Water*, London.
ZIÓLKOWSKI M.S.–SADOWSKI R.M. (ed.), 1989, *Time and Calendars in the Inca Empire*, Oxford.
ZUIDEMA R.T., 1964, *The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Capital of Inca*, Leiden.

Partea a doua

Religiile mîntuirii: monoteisme şi dualisme

de Giovanni Filoramo

10
Zoroastrismul

1. Introducere

Zoroastrismul este cea mai veche dintre religiile întemeiate: el a fost instituit cu cel puţin două mii şapte sute de ani în urmă de o personalitate istorică, Zarathustra sau Zoroastru (de la *Zoroastres*, forma grecizată cea mai răspîndită a avesticului Zarathustra). El mai este numit şi mazdeism, de la numele zeului său suprem, Ahura Mazdă, „Înţeleptul Stăpîn". Un alt mod în care e definită această tradiţie este „Religia cea Bună".

În lunga sa istorie, zoroastrismul a cunoscut trei faze principale: cea a începuturilor, în contradicţie cu mesajul lui Zoroastru; cea a perioadei următoare, coincizînd cu apariţia a trei imperii (al Ahemenizilor, al Parţilor, al Sasanizilor), care s-au revendicat sub diferite forme de la mesajul întemeietorului; faza ulterioară cuceririi islamice a Iranului (secolul al VII-lea d.C.), în care el a fost păstrat viu, dincolo de cercul unei minorităţi neînsemnate rămasă în Iran, mai ales de mica dar influenta minoritate a parsilor (persani) din India şi din Pakistan.

Chiar dacă numărul actual al adepţilor se cifrează cam la 100 000 (circa 25 000 în Iran, ceilalţi în India şi Pakistan sau emigraţi în diferite părţi ale lumii), zoroastrismul reprezintă, prin importanţa contribuţiei sale, una din marile tradiţii ale istoriei religioase a umanităţii. Trăsătura ei distinctivă este dualismul, legat de locul central pe care Răul îl are în gîndirea şi în viaţa credincioşilor săi: chiar fiind omnipotent şi creator, Ahura Mazdă stă faţă în faţă cu un zeu care e personificarea răului. Graţie liberului său arbitru, credinciosul este îndemnat să aleagă între Bine şi Rău, şi să procedeze în consecinţă, promovînd Binele şi lucrările lui şi respingînd Răul şi lucrările lui. Dacă va acţiona bine, va fi răsplătit după merit în viaţa viitoare. Teologia deosebită, ce poate fi definită drept un MONOTEISM* cu tendinţe dualiste; locul central al eticii; importanţa escatologiei, bazată pe criteriul unei răsplăţi individuale, constituie aşadar centrele vitale ale acestei tradiţii religioase.

2. Izvoare

Situaţia surselor aflate la dispoziţia noastră constituie o adevărată enigmă a filologiei iraniene, care face ca studiul zoroastrismului să fie deosebit de delicat şi de controversat. Majoritatea surselor, de fapt, sînt relativ recente, datînd din secolul al IX-lea d.C., cînd au fost redactate, de-acum în perioada islamică, cea mai mare parte a textelor religioase scrise în persana medievală, sau în pahlavi, şi după cît se pare însuşi manuscrisul de bază din *Avesta*, pe lîngă un număr serios de traduceri ale textului avestic. Multe dintre aceste surse, inclusiv *Avesta*, pot fi atribuite perioadei sasanide, între secolele al IV-lea şi al VI-lea d.C. Cîte asemenea texte păstrează tradiţii mai vechi e greu de spus, cu excepţia manuscrisului *Avesta*, transmis de o tradiţie orală demnă de încredere.

Avesta, de fapt, compus într-o limbă iraniană veche, numită tocmai „avestică", înainte de a fi fixat în scris, a fost transmis timp de multe secole pe cale orală de preoţi, aşa cum s-a întîmplat şi cu alte scripturi sacre. Chiar dacă tradiţia zoroastriană, fără nici un fundament istoric, face să urce textul pînă la perioada lui Zoroastru şi chiar dacă există indicii despre o posibilă relatare scrisă în perioada parţă (secolele III î.C.-III d.C.), *Avesta* actual urcă pînă la o redactare scrisă în perioada sasanidă prin strădania unor preoţi care au alcătuit canonul avestic, aşa cum se întîmplă cu orice canon al unor scripturi sacre, selectînd şi deci excluzînd anumite pasaje, pentru a include altele. Mai mult încă, din această redactare scrisă primitivă a ajuns la noi doar o parte, probabil aceea mai legată de funcţiile liturgice.

Avesta cuprinde texte de natură diversă, cum ar fi *Khorda Avesta* („Micul Avesta"), care e un breviar pentru laici cuprinzînd rugăciunile cotidiene; sau *Yasht* („Imnuri"), douăzeci şi una de compuneri dedicate unor *yazata* sau „venerabili", diferite entităţi cărora era îngăduit sau necesar să li se dedice un cult. Partea cea mai importantă o constituie însă *Gāthā* sau „Cînturile", cinci compuneri în versuri despre Yasna sau „Sacrificiu", considerate, potrivit părerii tradiţionale, în general împărtăşită de cercetători, a fi opera lui Zoroastru însuşi.

Dintre textele pahlavi sînt de menţionat *Dēnkard* („Lucrări ale religiei"), o enciclopedie în nouă cărţi (din care s-au pierdut primele două şi o parte din a treia) care se ocupă de apologetică, de morală şi de filozofie; *Bundahishn* („Creaţiunea primordială"), care vorbeşte despre cosmogonie şi despre întîmplările din viaţa omului, despre configuraţia pămîntului, despre alternanţa anotimpurilor şi despre calendar, despre soarta sufletului şi despre istoria universală împărţită în douăsprezece milenii; *Ardā Wīrāz Nāmag* („Cartea lui Ardā Wīrāz"), în care, după un model apocaliptic tipic, se descrie o călătorie în Lumea de Dincolo a dreptului Wīrāz; în sfîrşit, *Shkand-gumānīg*

wīrāz („Rezolvarea decisivă a îndoielilor"), apologia zoroastrismului confruntat cu islamul, iudaismul, creştinismul şi maniheismul.

3. Profil istoric

La începutul istoriei zoroastrismului stă o figură enigmatică, Zoroastru, despre a cărui origine, localizare geografică, acţiune sursele de care dispunem nu permit să se reconstituie aproape nimic cert. Tot ce se poate spune este că el a trăit într-o perioadă cuprinsă între începutul mileniului I şi prima jumătate a secolului al VI-lea î.C., într-o regiune a lumii iraniene de răsărit. Pe baza textelor *Gāthā*, figura lui Zoroastru apare cea a unui personaj inspirat provenind dintr-o ambianţă sacerdotală, un reformator religios care dă un conţinut viguros etic opoziţiei indoiraniene dintre *Asha* („adevăr"; cap. IV, 2) şi *Druj* („minciună"), respingînd, în numele credinţei în Ahura Mazdā, religia de tip politeist şi extrem de ritualistă în care se formase. Individul este pus acum în faţa unei opţiuni radicale, pe care va trebui s-o realizeze cu propria conştiinţă şi cu deplină libertate, refuzînd răul spre a alege binele.

Caracteristica esenţială a mesajului lui Zoroastru este o credinţă de tip monoteist în suveranitatea lui Ahura Mazdā, inserată însă într-un cadru dualist. Dualismul zoroastrian, de fapt, nu e numai etic, ci şi metafizic: Dumnezeu este mai presus de orice, dar lui i se opune un spirit malefic, stăpîn al Răului, cu alaiul său de demoni. Chiar dacă Răul în cele din urmă va fi nimicit, viaţa individului şi istoria umanităţii sînt marcate de o luptă fără răgaz între cele două principii.

Primul dintre cele trei imperii iraniene care au resimţit influenţa zoroastrismului este cel al Ahemenizilor, care au guvernat Iranul de la începutul secolului al VII-lea î.C. pînă la cucerirea de către Alexandru în anul 331, cu un teritoriu care se întindea din Egipt şi din Turcia pînă în Pakistan. Patria de origine a Ahemenizilor era Fars („Persia"), în sud-vestul Iranului, unde se aflau Susa, capitala administrativă, şi Persepolis, reşedinţa suveranului. Mari rivali ai grecilor care i-au înfrînt la Marathon (490 î.C.) şi la Salamina (480 î.C.), Ahemenizii, după cum aflăm din unele inscripţii, adorau fie pe Ahura Mazdā, „care a făcut cerul, a făcut pămîntul, i-a făcut pe muritori, a făcut fericirea pentru muritori şi l-a făcut pe Darius rege" (inscripţie de la Bisutun), fie alte divinităţi. Imposibilitatea de a data textele cuprinse în *Avesta* face, de altfel, problematică orice reconstituire a religiei din această perioadă. Astfel, deoarece lipsesc menţiuni despre Zoroastru databile în perioada ahemenidă, se poate spune că religia lor a fost zoroastriană în măsura în care este prezent un cult închinat lui Ahura Mazdā. Acest cult trebuie să fi convieţuit cu vechea credinţă politeistă de matrice indoiraniană, încredinţată unor sacerdoţi cunoscuţi ca *magoi* sau magi.

După circa un secol de dominaţie greacă, puterea a fost cucerită de o nouă dinastie, parţii sau Arsacizii (de la întemeietorul Arsace I), care proveneau de pe platourile înalte din nord-estul Iranului, la est de Marea Caspică (246 î.C.-226 d.C.). Dată fiind sărăcia documentaţiei, e greu de spus pînă la ce punct au rămas ei fideli tradiţiei zoroastriene: ceea ce se constată este o retragere a figurii lui Ahura Mazdă în favoarea unei vechi divinităţi indoiraniene, Mithra, un zeu care avea să cunoască mai tîrziu, în vremea imperiului roman, o largă trecere în bazinul Mediteranei şi de-a lungul graniţelor imperiului sub forma unui adevărat cult misteric (cap.VIII, 2).

A treia şi ultima dinastie preislamică a fost cea a Sasanizilor, care a durat din 226 d.C. pînă la cucerirea arabă (633-642). Întemeietorul a fost Ardashir, un vasal al parţilor care domnea în provincia Fars. El a ţintit să restaureze imperiul ahemenid şi tradiţiile sale religioase. Cu ajutorul preotului Karthir, zoroastrismul a fost restaurat şi a devenit religie de stat, eliminînd religii rivale ca, de pildă, creştinismul sau maniheismul. Aceasta a fost perioada în care s-a impus cultul lui Ahura Mazdă şi s-au adunat scrierile care aveau să constituie *Avesta*.

În această perioadă a izbucnit controversa zurvanită. Întrucît *Yasna* 30, 3-4 afirmă că Ahura Mazdă este fratele geamăn al lui Angra Mainyu, spiritul Răului, şi întrucît această înrudire punea în pericol biruinţa definitivă a spiritului Binelui asupra celui al Răului, s-a căutat o soluţie prin lansarea ipotezei că amîndoi erau fiii lui Zurwān, zeul timpului.

Tot în perioada sasanidă a apărut mişcarea Mazdakistă (de la numele întemeietorului, Mazdāk), care a căpătat formă şi s-a dezvoltat sub domnia lui Kavād I (488-531). În Mazdakism coexistau, împreună cu elemente gnostice şi cu aspecte de revoltă socială, forme de critică la adresa credinţei oficiale, care îl fac să apară ca o „erezie", ca una dintre sectele şi şcolile religioase ce trebuie să fi înflorit în Iranul sasanid în spatele aparentei soliditāţi a bisericii oficiale. Erezia lui Mazdāk ar fi propovăduit cum că divinităţii supreme nu trebuia să i se atribuie caracterul unei providenţe divine şi că întreaga existenţă trebuia să fie explicată ca o combinaţie, cu totul întîmplătoare, de lumină şi întuneric. În afară de aceasta, unele trăsături ezoterice şi magice ar fi caracterizat învăţătura mazdakiană, ea referindu-se, de pildă, la eficacitatea şi valoarea simbolică a literelor şi numerelor.

După o primă perioadă în care Mazdāk a cunoscut favorurile regelui Kavād I, el a fost lăsat în voia soartei, ca urmare a reacţiei dezlănţuite de aristocraţie şi de cler, care se simţeau ameninţate de anumite doctrine sociale ale lui Mazdāk, ca aceea care propovăduia proprietatea comună asupra bunurilor şi femeilor, lucru, acesta din urmă, care mina din temelii, printre altele, instituţia căsătoriei consanguine apărată de cler cu tenacitate. O crudă baie

de sînge, în care şi-a pierdut viaţa însuşi Mazdāk, a marcat înfrîngerea Mazdakismului, care a continuat totuşi să supravieţuiască în clandestinitate.

O dată cu venirea islamului şi convertirea multor iranieni la credinţa cuceritorilor, din religie de stat zoroastrismul devine religie a unei minorităţi. Din punct de vedere teologic, graţie scrierilor sale, naturii monoteiste a lui Ahura Mazdă şi funcţiei profetice a lui Zoroastru, la fel ca şi iudaismul şi creştinismul, zoroastrismul s-a putut bucura de statutul de religie a Cărţii. De fapt, însă, adepţii săi au fost luaţi în derîdere ca „adoratori ai focului", fiind deseori persecutaţi ca politeişti. Pentru a scăpa de aceste persecuţii, farsii s-au retras în zonele centrale şi îndepărtate ale Iranului, unde au supravieţuit pînă la revoluţia khomeinistă din 1979, cînd, în urma izbucnirii unor noi persecuţii, mulţi dintre ei au fost constrînşi să-şi afle refugiu printre coreligionarii lor indieni, parsii.

Aceştia din urmă veniseră în Gujarat cam cu un mileniu mai înainte. Într-o societate împărţită rigid în caste, cum e cea hindusă, ei şi-au menţinut o identitate separată, graţie şi căsătoriilor endogamice; în felul acesta, în noul context, zoroastrismul s-a transformat într-o religie etnică tipică, transmisă din tată în fiu. Aclimatizarea a fost favorizată de asemenea de ereditatea comună indoeuropeană (cap. IV, 2-3): într-adevăr, în ciuda marilor deosebiri doctrinare, parsii regăseau în hinduism trăsături comune ca situarea în centru a figurii sacerdotului. Datorită şi comportamentului lor ireproşabil, bazat pe noblețea eticii lor, pe lîngă evidente abilităţi comerciale, mai ales o dată cu instaurarea dominaţiei coloniale engleze, parsii – care între timp ajunseseră chiar şi în zona Bombay-ului – au început să fie acceptaţi în rîndul elitelor locale, favorizaţi în privinţa aceasta, pe lîngă posturile importante ocupate în administraţie, şi de faptul că puteau să desfăşoare o serie de activităţi comerciale considerate impure de clasa sacerdotală brahmanică. Pe lîngă aceasta, la Bombay parsii au devenit promotori ai unor activităţi filantropice şi educative. Sfîrşitul dominaţiei coloniale engleze în 1947 a coincis în fond cu sfîrşitul acestei perioade de prosperitate. A urmat o creştere a diasporei. O estimare din 1976 stabilea la 129 000 de suflete numărul credincioşilor zoroastrieni: 82 000 în India; 5 000 în Pakistan; 500 în Ceylon; 25 000 în Iran; circa 3 000 în Regatul Unit, în Canada şi în Statele Unite.

În general, în cursul secolului XX numărul parsilor a scăzut şi ca rezultat al înmulţirii căsătoriilor mixte, un timp interzise, din moment ce o femeie parsă care se căsătoreşte cu un non-pars practic iese din comunitate. Este vorba despre un aspect al unui proces mai general care afectează această fază mai recentă a zoroastrismului, caracterizată de o viguroasă dialectică între forţe conservatoare şi forţe inovatoare; pe de altă parte, punerea în discuţie a caracterului etnic pe care l-a căpătat în cele din urmă parsismul riscă să pună în criză însăşi existenţa sa.

4. Credinţe

Puternica încărcătură etică, semn distinctiv al zoroastrismului, îşi are fundamentul teologic într-o concepţie dualistă. Chiar dacă în perioade ulterioare, stimulaţi prin confruntarea cu cele trei monoteisme avramitice (MONOTEISM*), şi zoroastrienii au tins să privilegieze o reprezentare monoteistă a credinţei lor în Ahura Mazdă, zoroastrismul clasic, inspirîndu-se chiar din mesajul întemeietorului, are o viziune dualistă despre lumea divină, împărţită între spirite bune şi spirite rele, conduse respectiv de Ahura Mazdă şi de Angra Mainyu. Complexitatea angelologiei şi a demonologiei care însoţesc în alai cele două divinităţi principale, în care se reflectă într-o perfectă simetrie fisura dualistă a întregii existenţe materiale şi spirituale, constituie o trăsătură distinctivă a zoroastrismului, care e posibil să fi influenţat şi asupra acestui punct alte tradiţii religioase cu care a intrat în contact în decursul lungii sale istorii.

În gîndirea teologică din perioada sasanidă – fapt asemănător cu ceea ce s-a petrecut concomitent în gîndirea trinitară creştină în primele patru secole ale erei noastre – suveranitatea lui Ahura Mazdă a fost reluată şi explicată avîndu-se în vedere entităţile auxiliare subordonate lui şi care constituie moduri ale sale de a acţiona: cei şase *amesha spenta* sau „binefaceri nemuritoare". În părţile mai vechi din *Avesta* ele nu constituie încă un sistem definit, pe cînd în cele mai recente figurează în număr de şase: *Vohu Manah* „gînd bun"; *Asha* „adevăr"; *Khshathra* „putere"; *Ārmaiti* „evlavie"; *Haurvatāt* „integritate"; *Amaretāt* „nemurire", la care se adaugă Ahura Mazdă însuşi. În textele zoroastriene din secolul al IX-lea d.C. fiecare *amesha spenta* este o personificare a unui element natural, în ordine: a bovinei, a focului, a metalului, a pămîntului, a apei şi a plantelor.

Universul demonic e dominat de Angra Mainyu, „spirit malefic" (în textele din secolul al IX-lea d.C. apare sub numele de Ahriman). Ca şi Ahura Mazdă, şi el este un creator, dar creaţia sa e negativă, este o contracreaţie paralelă dar de semn contrar faţă de cea a zeului suprem. „Non-viaţa" lui e o imposibilitate de a trăi: de aceea în textele din secolul al IX-lea se afirmă că în timp ce Ohrmazd „este", Ahriman „nu este", întrucît nu e capabil să facă să existe creaţiunea sa ideală (*mēnōg*) pe planul vieţii concrete (*gētīg*). Însuşirile sale sînt, pe lîngă cunoaşterea viitorului (a efectelor, nu a cauzelor), ignoranţa fundamentală, invidia, pofta de sînge, concupiscenţa, minciuna. Stă în fruntea cetei de demoni contrapuşi simetric entităţilor benefice create de Ohrmazd. Sălăşluieşte în beznă, în abisuri, în miazănoapte. Este izvor al morţii, al descompunerii, al bolii, cu ajutorul cărora dezlănţuie atacul împotriva creaţiunii, pătrunzînd din afară şi corupînd-o, pînă cînd, odată terminat timpul limitat al amestecării celor două spirite, va fi nimicit definitiv de forţa superioară a lui Ohrmazd.

Viziunea zoroastriană asupra cosmosului împarte pământul în şapte regiuni. În inima regiunii centrale (unica locuită de om) se înalţă muntele cosmic, care, după o simbologie larg răspîndită, reprezintă cu vîrful său un tipic *axis mundi* care uneşte pământul cu cerul. Pe culmea lui se sprijină un capăt al punţii *cinvat*, pe care sufletele răposaţilor o străbat pentru a ajunge la cer.

Lumea a fost creată de Ahura Mazdă, nu este aşadar rea în sine, aşa cum ne învaţă în schimb alte religii dualiste ca gnosticismul sau manicheismul. Răul prezent în ea, după cum s-a văzut, e opera lui Angra Mainyu şi a asaltului pe care el l-a dezlănţuit împotriva creaţiunii pozitive a zeului suprem, pîngărind-o şi contaminînd-o. Cu alte cuvinte, dualismul zoroastrian e un dualism ontologic şi metafizic, care nu are în vedere o opoziţie între spirit şi materie, ci între două realităţi spirituale, una pozitivă, alta negativă. Iniţial separate, în urma asaltului din partea spiritului răului se formează un „amestec" între cele două, care coincide cu istoria însăşi a cosmosului: sfîrşitul acestui amestec şi înfrîngerea definitivă a răului constituie scopul escatologiei zoroastriene.

Lumea este creată în şase faze succesive: cerul, făcut din piatră şi din cristal de stîncă, pămîntul, plantele, animalele, omul. Tot ce este viu face parte dintr-o dublă existenţă, *mēnōg* şi *gētīg*, care se dezvoltă în cele trei faze: a separării iniţiale din faza *mēnōg*, a amestecului ulterior al celor două spirite în faza *gētīg* şi în faza finală a separării lor, în care omul în stare de puritate va trăi în trupul său definitiv.

După *Bundahisn*, istoria universului acoperă o perioadă de douăsprezece mii de ani, împărţită în patru perioade de trei mii de ani fiecare. Primii trei mii de ani sînt cei ai creaţiunii ideale, în starea *mēnōg*; urmează creaţiunea propriu-zisă, trecerea ei la starea *gētīg*; a treia perioadă e cea a amestecului ca rezultat al atacului lui Angra Mainyu; ultimii trei mii de ani sînt cei ai luptei omului împotriva răului. Această ultimă perioadă, care a început deci, potrivit cronologiei tradiţionale, cu revelaţia lui Zoroastru în anul 9000 de la creaţiune, continuă în trei etape succesive, de cîte o mie de ani, fiecare din ele caracterizată prin venirea unui mîntuitor sau *saoshyant*. Cei trei mîntuitori sînt consideraţi de tradiţie fii ai lui Zoroastru, născuţi din sămînţa lui depozitată în apele unui lac în care se vor îmbăia trei tinere fecioare, rămînînd însărcinate. Ultimul mîntuitor va prepara ambrozia şi va face existenţa nemuritoare şi indestructibilă.

Potrivit credinţelor zoroastriene, fiecare om este un compus din mai multe elemente, ca *ahu* „viaţă", *baodhah* „cunoaştere", *urvan* „suflet" şi *fravashi*, dimensiunea nemuritoare şi preexistentă. În momentul morţii sale, trecerea în cealaltă viaţă poate fi însoţită de rugăciuni de bune auspicii din partea celor apropiaţi, care durează trei zile. La capătul acestora, sufletul îşi începe călătoria care îi va permite să-şi cunoască destinul final, după rectitudinea purtării sale în viaţă. O temă escatologică tipică este „puntea

cinvat", care se lărgeşte dacă o traversează un suflet drept, dar se îngustează cît o lamă de cuţit pentru sufletul perfid, astfel încît acesta se prăbuşeşte în abisul unde îl aşteaptă pedeapsa veşnică. Uneori se imaginează că sufletul cel drept este întîmpinat de o copilă frumoasă, *daēnā* sa, simbol al faptelor bune săvîrşite în viaţă, care îl ajută să treacă puntea. Pentru a-l judeca pe cel drept e instituit un tribunal divin alcătuit din Mithra, Sraosha („supuşenia") şi Rashnu („judecătorul"); o dată ce a trecut de judecată, el va avea acces în paradis şi la „luminile nesfîrşite", după ce se va fi înălţat la sfera „gîndurilor bune", la cea a „vorbelor bune" şi la cea a „faptelor bune", corespunzînd stelelor, lunii şi soarelui.

5. Cultul

Numai buna conduită morală nu e suficientă pentru a asigura individului recompensa în Lumea de Dincolo. De fapt, potrivit unor formulări care urcă pînă la matricele indoiraniene ale zoroastrismului, răul se configurează nu numai sub formă etică, ci şi, ca urmare a unui sistem complex de reguli de puritate, ca o contaminare provocată de acţiunea spiritelor maligne. Împotriva acestor impurităţi e necesar să se reacţioneze, după cum e firesc în orice religie ritualistă, activînd un foarte complicat sistem de acţiuni de decontaminare, din moment ce prilejurile de impuritate sînt nenumărate, de la cadavre la menstrele femeilor.

De aceea zoroastrismul atribuie un rol deosebit sacerdoţilor, ataşaţi, pe lîngă cultul focului, asupra căruia vom reveni, şi ceremoniilor care garantează continuitatea tradiţiei, pentru a prezida la practicile de purificare.

Numai bărbaţii pot deveni sacerdoţi; în afară de aceasta, eligibilitatea este ereditară: sacerdoţii, de fapt, se căsătoresc, îşi întemeiază o familie şi pot transmite profesia lor deosebită fiilor. Pentru a deveni preot, este necesar ca un copil, între şapte şi cincisprezece ani, să înveţe, în general pe de rost, rugăciunile şi slujbele cultului. După gradul de învăţare, există, în ordine ascendentă, trei ordine: *mobed*, *ervad*, *dastur*. Preoţii oficianţi se îmbracă în alb, simbol al purităţii pe care sînt chemaţi s-o garanteze. Ei pot recita rugăciuni pentru un individ, fie că acesta este sau nu prezent în templu, care este nu atît un loc de ceremonii desfăşurate în comun cît un loc pe care fiecare credincios în parte îl poate vizita cînd doreşte. La parsii din India, sacerdoţii nu sînt în general stipendiaţi, ci trăiesc din ofrandele pe care le primesc de la fideli pentru slujbele prestate; cei care au un serviciu secular pot oficia *part-time*.

Simbolul central al prezenţei divine este focul (cap. IV, 2), în asemenea măsură încît zoroastrienii au fost supranumiţi de către adversarii lor „adoratori ai focului". Cultul se desfăşoară în templul focului. Acolo se află o încăpere pătrată în centrul căreia, pe o platformă de piatră, se găseşte o mare urnă din metal. Acolo, focul sacru arde în permanenţă pe un strat de

nisip sau cenuşă, întreţinut de sacerdoţi însărcinaţi cu aceasta, care pun lemne şi recită rugăciunile cuvenite fiecăreia din cele cinci perioade în care se împarte ziua. Pentru a purifica focul sacru, sacerdoţii pot practica diferite ritualuri complicate şi care în cazul celei mai importante purificări, *atesh Berham* („focul lui Varahran [păzitorul]"), pot dura şi peste trei ani. Zoroastrienii din Iran au unul din aceste focuri în oraşul Yazd; parsii din India au opt, patru în Gujarat şi patru la Bombay. Cel mai respectat se află la Udvada, pe coasta Gujarat-ului, la nord de Bombay şi este ţinta a numeroase pelerinaje: se spune, într-adevăr, că arde încontinuu de peste o mie de ani.

Caracteristice pentru zoroastrism sînt şi ritualurile funebre. Deoarece, după cum s-a menţionat, cadavrul e sursă de impurităţi, practicile funebre cer ca, după purificare şi după diferite ceremonii, acesta să fie depus în *dakhma*, „turnul tăcerii" de formă cilindrică, în aer liber, astfel încît uliii şi alte păsări să-i devore carnea (cap. IV, 5). Oseminte curăţate şi, deci, purificate de orice impuritate vor fi expuse într-un loc situat în centrul acelui *dakhma*; atunci cînd un *dakhma* s-a umplut de oseminte, se construieşte altul. Pe lîngă exigenţa purităţii, susţinătorii acestei practici – care în India a intrat în criză – au revendicat egalitarismul, din moment ce această ceremonie funebră nu prevede, în simplitatea ei nudă, diferenţe de tratament între bogaţi şi săraci.

Bibliografie

BOYCE M., 1975–1982, *A History of Zoroastrianism*, I: The Early Period; II: *Under the Achaemeniams*, Leiden-Köln.

BOYCE M., 1979, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, London.

BOYCE M., 1984, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, Manchester.

BOYCE M.–GRENET F., 1991, *A History of Zoroastrianism*, III: *Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, Leiden- Köln.

DUCHESNE-GUILLEMIN J., 1958, *The Western Response to Zoroaster*, Oxford.

GNOLI G., 1980, *Zoroaster's Time and Homeland*, Napoli.

GNOLI G., 1994, *Le religioni dell'Iran antico e Zroastro; La religione zoroastriana*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, I: *Le religioni antiche*, Roma-Bari, pp. 455–498; 499–565.

HINNELLS J.R., 1991, *Zoroastrianism and the Parsis*, London.

KELLENS J., 1991, *Zoroastre et l'Avesta ancien. Quatre leçons au Collège de France*, Paris.

KESTENBERG AMIGHI J., 1990, *The Zoroastrians of Iran: Conversion, Assimilation, or Persistence*, New York.

KLÍMA O., 1957, *Mazdak*, Praha.

MOLÉ M., 1963, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris.

WIDENGREN G., 1968, *Les religions de l'Iran*, Paris.

ZAEHNER R.C., 1955, *Zurvan–A Zoroastrian Dilemma*, Oxford.

ZAEHNER R.C., 1961, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London.

11
Iudaismul

1. Introducere

Definiţie. În accepţiunea sa cea mai largă, termenul *iudaism* indică istoria generală a poporului ebraic, de la începuturile sale în epoca biblică şi pînă în prezent; el se poate deci referi atît la poporul ebraic în diferitele sale forme istorice, cît şi la religia şi la cultura evreilor. Tot astfel, termenul de *iudei* poate fi folosit pentru a indica fie apartenenţa la popor, fie apartenenţa la comunitatea religioasă ebraică. Trebuie observat de altfel că în italiană a prevalat, ca sinonim al lui „israeliţi" şi al lui „iudei", substantivul *evrei* şi, respectiv, *ebraism* pentru a indica întreaga istorie ebraică, atît cea a Israelului antic, anterior exilului babilonian (585-538 î.C.), cît şi cea de după exil. Într-un sens mai restrîns, termenul de *iudaism* este utilizat pentru a desemna fie epoca celui de al Doilea Templu (515 î.C.-70 d.C.), fie epoca ulterioară distrugerii Templului din Ierusalim în anul 70 d.C., atunci cînd s-a constituit iudaismul rabinic, care a căpătat de atunci valoarea de iudaism normativ. Trebuie să se reţină însă că acest iudaism defineşte propria identitate prin permanenta exegeză a Bibliei ebraice şi a istoriei poporului evreu (sau poporul lui Israel), povestită în textele biblice, astfel încît, aşa cum se va proceda în continuare, este mai corect să se înţeleagă termenul în accepţiunea sa mai largă, spre a cuprinde, pe lîngă iudaismul rabinic, care se prelungeşte pînă în zilele noastre, şi aşa-numitul iudaism al celui de al Doilea Templu (de la exilul babilonian pînă la anul 70 d.C.) şi matricea lui israelită.

Epoci ale istoriei ebraice. În istoria sa milenară, iudaismul a cunoscut transformări profunde. În ea apar unele cezuri fundamentale, care pot servi la o periodizare generală. Prima perioadă a epocii biblice, începută în mileniul al II-lea î.C., se termină o dată cu căderea statelor independente Israel şi Iuda şi cu distrugerea Primului Templu de către babilonieni în 587-586. După revenirea unei părţi dintre exilaţi din Babilon a început epoca celui de al Doilea Templu: o epocă de restauraţie, care e martoră la succesiunea

stăpînirilor persană, elenistă şi romană, la începutul unei vaste diaspore evreieşti şi la naşterea, alături de Templu, a sinagogii. După distrugerea de către romani a Templului în anul 70 d.C., în cadrul sinagogii se dezvoltă iudaismul rabinic, care îşi are centrele sale în Palestina şi în Babilon şi care, prin compilarea Talmudului, dă iudaismului un nou punct de referinţă fundamental. Ca urmare a cuceririi arabo-islamice din secolul al VII-lea, centrul de gravitaţie al istoriei ebraice se mută în Spania. În continuare, în diferite zone din Europa, apar mişcări mistice care, după alungarea evreilor din Spania în 1492, se continuă în Palestina. Importantă devine prezenţa evreilor în Europa centrală şi de răsărit, unde iudaismul va dezvolta o cultură proprie specifică. O dată cu Iluminismul, în sfîrşit, şi cu mişcarea de emancipare, identitatea iudaismului în general şi a fiecărui evreu în particular va fi pusă în mod radical în discuţie, oferind prilej pentru o multitudine de reacţii, lucru caracteristic pentru iudaismul contemporan, care are în Statele Unite ale Americii şi, începînd din 1948, în statul Israel cei mai importanţi poli ai săi.

Caracteristici distinctive. Definirea iudaismului e o problemă, întrucît, aşa cum s-a configurat el în veşmîntul său rabinic, este vorba în fond de un ortopraxis, adică de o serie de norme de origine divină care reglează întreaga conduită (*halakah*) a credinciosului, din moment ce evreul cucernic trebuie să le respecte dacă doreşte să se realizeze el însuşi şi, prin aceasta, să realizeze un sistem de justiţie în lume.

În iudaism, religia şi poporul constituie un binom indisolubil, pînă într-atîta încît s-a afirmat că dispariţia unuia ar provoca dispariţia celeilalte, şi viceversa. Sînt două elemente diferite dar inseparabile. Poporul evreu e constituit din descendenţii tribului lui Iuda care au supravieţuit, ca grup separat în diaspora, timp de circa 25 de secole. Iudaismul este sistemul religios şi, în acelaşi timp, elementul vital care a permis poporului evreu să se păstreze şi să se reînnoiască în permanenţă, adaptîndu-se la schimbările politice, sociale şi culturale. În procesul acesta, fundamentală se dovedeşte permanenta tensiune între concentrarea asupra propriilor tradiţii, avînd drept consecinţă riscul izolării sau al conflictului cu tot ceea ce nu este ebraic, şi interesul faţă de experienţele intelectuale ale altor popoare cu care evreii din diaspora au intrat în contact, fapt care atrage riscul asimilării lor de către modelele culturale dominante şi al pierderii propriei identităţi. O altă tensiune, ce pare a fi reflectarea, pe plan geografic, a celei existente pe plan cultural, şi care a devenit determinantă o dată cu apariţia sionismului, este cea dintre „pămîntul lui Israel" (*Eretz Israel*: acesta e numele pe care evreii îl folosesc pentru Palestina) şi diaspora. Chiar dacă pămîntul lui Israel este, potrivit tradiţiei, pămîntul făgăduit evreilor, cînd pe muntele Sinai s-a pecetluit pactul dintre Dumnezeu şi Moise, şi chiar dacă acel pămînt este locul unde se vor

regăsi toţi evreii atunci cînd, într-un viitor neprecizat, va veni Mesia şi va începe era mesianică, iudaismul s-a dezvoltat în realitate, mai ales în epoca postbiblică, mai întîi în Orientul Apropiat, apoi în Africa de nord, mai tîrziu în Europa (din Spania pînă în Rusia), în sfîrşit în America (mai ales în cea de nord). Aceasta a însemnat că centrele vitale ale iudaismului nu au rămas niciodată imobile; ele s-au mutat adesea, urmînd şi însoţind una sau alta dintre civilizaţiile diasporei.

MONOTEISM

Termenul „monoteism" (din grecescul *monos*, „unic", şi *theos*, „zeu") este, la fel ca şi alte cuvinte compuse în *-ism*, un termen clasificator şi descriptiv care desemnează tradiţiile religioase (iudaism, creştinism, islam) care practică un cult închinat unei divinităţi unice, a cărei unicitate o afirmă prin excluderea categorică a oricărui alt zeu. Din punct de vedere istoric, aşa cum o demonstrează tocmai cazul iudaismului, monoteismul presupune existenţa unui POLITEISM*, care este respins şi combătut în numele unei divinităţi care treptat se afirmă nu doar ca fiind superioară celorlalţi zei (*henoteism*), ci ca exclusivă şi unică. În sensul acesta, monoteismul biblic îşi află expresia şi fundamentul său teologic atît în proclamaţia din Deuteronomul 6, 4-5 (aşa-numitul *Shema Israel*): „Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn." (Dar ambiguitatea textului ebraic permite şi o altă traducere, mai puţin exclusivistă: „Ascultă, Israele, Iahve este Dumnezeul nostru, Iahve singur."), cît mai ales în aşa-numitul Deutero-Isaia, un profet care a trăit pe la jumătatea secolului al VI-lea î.C.: „Înainte de mine n-a fost Dumnezeu şi nici după mine nu va mai fi... eu sînt Dumnezeu din veşnicie şi de aici încolo Eu sînt !" (Is. 43, 10-13; cap. I, 1).

Învăţătura fundamentală a iudaismului ca religie este în general identificată în MONOTEISMUL* său etic şi în concepţia particulară despre istorie care derivă de aici. Dumnezeu e conceput drept atotputernic, creator al universului şi în măsură să intervină nu doar în natură ci şi în istorie. Acţiunea lui în lume urmăreşte un ţel salvator: alegerea lui Israel, poporul ales, pentru a servi drept pildă pentru întreaga omenire. Venirea acestei împărăţii a lui Dumnezeu pe pămînt, care va culmina cu epoca mesianică, în prezent e legată de respectarea Legii, revelată de Dumnezeu lui Moise pe muntele Sinai şi concentrată în cele zece porunci. Conduita ideală, din punct de vedere etico-religios, este, prin urmare, cea care respectă prescripţiile Legii, un cod de comportare care acoperă viaţa în general, atît a individului cît şi a comunităţii.

În general, iudaismul, atît în forma sa rabinică cît şi în formele sale sectare, a rămas credincios acestor fundamente etico-religioase.

2. Izvoare

Biblia. Termenul este transliteraţia unui plural neutru grecesc, *biblia*, care are ca etimon *byblos*, „papirus", materialul cu precădere folosit în Antichitate pentru scris. Prin extensie, termenul a ajuns să nu mai desemneze materialul pentru scris, ci de-a dreptul scrierea în ansamblul său, cartea, fie sub formă de sul fie sub formă de foi legate. În tradiţia iudaică şi mai tîrziu creştină, unde e în vigoare referirea la „cărţi" prin excelenţă, revelate sau inspirate în chip divin şi de aceea sacre şi venerate, termenul a sfîrşit prin a dobîndi o semnificaţie tehnică. În Noul Testament termenul preferat pentru a desemna cărţile canonice din Vechiul Testament este *graphai*, „scripturi". Începînd cu secolul al IV-lea (Ioan Gură de Aur) e atestat termenul grecesc *ta biblia* (literal „cărţile") referitor la scrierile canonice. Expresia aceasta, transliterată în latinescul *biblia* (prin pierderea articolului), a fost încetul cu încetul considerată un substantiv feminin la singular, din care a derivat cuvîntul din limbile noastre moderne.

Biblia ebraică este o culegere de 39 de cărţi împărţită în trei părţi: 1) *Legea* (în ebraică *Torah*, „învăţătură", „instruire"), partea normativă cea mai importantă, cuprinzînd cele cinci cărţi care constituie Pentateuhul: Facerea, Ieşirea, Leviticul, Numerii, Deuteronomul; 2) *Prorocii*, împărţiţi în anteriori (cărţi istorice: Iosua, Judecătorii, 1-2 Samuel, 1-2 Regi) şi posteriori (cei trei majori: Isaia, Ieremia, Iezechiel; şi cei doisprezece minori: Osea, Ioil, Amos, Avdie, Iona, Miheia, Naum, Avacum, Sofonie, Agheu, Zaharia, Maleahi); 3) *Scrisele*: Psalmii, Iov, Pilde, Rut, Cîntarea Cîntărilor, Qohelet, Plîngerile, Estera, Daniel, Ezdra şi Neemia, 1-2 Cronici. Aceste cărţi, diferite prin conţinut, genuri literare şi stiluri, au fost redactate în ebraică (numai scurte pasaje din Daniel şi din Ezdra-Neemia sînt în aramaică) în Palestina, în Babilon şi în Egipt de autori diferiţi prin formaţie şi prin apartenenţa la clase sociale (profeţi, preoţi, cronicari...), care au trăit cu aproximaţie între secolele XI-I î.C.

IUDAISM

Termenul iudaism nu se întîlneşte în Biblia ebraică; el apare pentru prima oară în greceşte într-un text (*ioudaismos*: II Maccabei 2, 21), care a intrat în canonul Bibliei catolice. În textele biblice poporul în ansamblul său e indicat cu numele de „Israel", în timp ce „Iuda" este numele unui trib şi al regatului omonim din sud. După exilul babilonian denumirea „poporul lui Iuda" se extinde la întregul popor evreu, şi pe lîngă aceasta apare adjectivul „iudaic"; prin urmare, spre a fi riguroşi, ar trebui să vorbim de „Israel", de „israeliţi" şi de „religia lui Israel" pentru epoca biblică mai veche, iar de „iudei" şi de „iudaism" pentru perioada ulterioară exilului babilonian.

Canonul Bibliei ebraice, cu alte cuvinte catalogul oficial al scrierilor biblice pe care iudaismul, ca şi, mai tîrziu, creştinismul, îl consideră normativ pe plan atît doctrinar cît şi etic, este diferit de cel al Bibliei catolice. Se pune întrebarea care ar fi putut fi criteriul de canonicitate care a dus, printr-un complicat proces istoric ce avea să se încheie abia pe la începutul secolului al II-lea d.C., la excluderea anumitor scrieri, denumite „apocrife", în favoarea altora, devenite în felul acesta „canonice". Oricum, după canonul ebraic sînt socotite excluse o serie de lucrări redactate în greacă (Sirah sau Ecclesiastul, Baruh, Tobias, Iudita, 1-2 Maccabei, Înţelepciunea), care sînt prezente în traducerea grecească a Bibliei ebraice, aşa-numita Septuaginta, executată la Alexandria în Egipt între secolele al III-lea şi al II-lea î.C. (cf. p. 000). Deoarece această Biblie a devenit textul de referinţă al creştinilor, evreii o resping, prin aceasta excluzînd din canon şi cele şapte scrieri redactate în greceşte, care în schimb au intrat în canonul Bibliei catolice sub numele de „deuterocanonice". Cît despre protestanţi, care acceptă numai canonul ebraic, ei denumesc „apocrife" textele deuterocanonice şi „pseudoepigrafe" pe cele apocrife.

Talmudul. Talmudul (prescurtare de la *Talmud Torah*, „studierea Legii") este o foarte vastă culegere de material juridic şi ritual relativ la fiecare aspect al vieţii ebraice, şi de asemenea consemnarea discuţiilor ce aveau loc în academii despre aplicarea legilor, a normelor şi a preceptelor. El este constituit din două părţi: 1) *Mishnah* („repetarea", de la metoda didactică folosită în şcoli), care, compilată în secolele I-III d.C., cuprinde acea legislaţie care, neinserată în Biblie, era transmisă pe cale orală. Ea este împărţită în şase „ordine", care transmit următoarele subiecte: 1: rugăciuni şi reguli privind agricultura; 2: sabatul şi alte sărbători; 3: legile matrimoniale; 4: drept civil şi penal; 5: cult şi sacrificii în templu; 6: norme asupra purităţii şi impurităţii atît a persoanelor cît şi a lucrurilor; 2) *Ghemara* (în aramaică, „completare"), care conţine explicaţiile şi adăugirile la *Mishnah*, elaborate în aramaică de către maeştrii academiilor în Palestina (Talmudul palestinian sau din Ierusalim), pînă în secolul al V-lea d.C., şi în Babilon (Talmudul babilonian). Acesta din urmă, atît prin amploare (e de trei ori mai întins decît celălalt) cît şi prin calitatea expunerii şi, în sfîrşit, prin acurateţea finisării, s-a impus ca a doua sursă a dreptului ebraic după Torah.

Codicele. În Evul Mediu, legislaţia adăugată în cantităţi uriaşe, nu întotdeauna în mod organic, în Talmud a fost ordonată şi rezumată în manuale pentru o cosultare mai uşoară, aşa-numitele codice, în care au fost omise normele ieşite din uz, înregistrîndu-se totodată atît rezultatele elaborării dreptului cît şi noile tradiţii dobîndite în diaspora. Codicele care a prevalat asupra

celorlalte – şi ultimul alcătuit – a fost *Shulan aruk* („Masa pregătită"), compus de Yosef Caro la Safed, în Palestina, cu puţin înainte de 1565. Materia lui e organizată în patru secţiuni: 1: legi privitoare la sinagogă, rugăciuni, sabat, sărbători, posturi; 2: legi alimentare, caritate, respectul faţă de părinţi, doliu; 3: legi matrimoniale; 4: procedură legală, lege civilă şi lege penală.

Întrebări şi răspunsuri. Sînt considerate surse şi răspunsurile (*Teshuvot*) şi deciziile pe care, de la începutul Evului Mediu încoace, experţi în drept şi rabini din Orientul Apropiat mai întîi, din Spania, din Franţa şi din Germania mai apoi, furnizau la cerere explicaţii asupra unor cazuri controversate, fie teoretice fie practice, formulate de diverse comunităţi din diaspora.

Sefer ha-zohar. Pentru cei care aderă la tendinţa mistică (*cabala*, în ebraică *qabbalah*, „tradiţie"), textul fundamental este *Sefer ha-zohar* sau Cartea splendorii, un amplu comentariu la Pentateuhul scris în aramaică la Guadalajara, în Spania, între 1280-1286 de Moise din León cu intenţia de a explica semnificaţiile ascunse ale Bibliei şi ale comandamentelor divine. Principalele subiecte tratate sînt natura divinităţii, modul de manifestare a lui Dumnezeu faţă de univers, misterele numelor divine, sufletul omului şi destinul său, natura binelui şi a răului, mesia şi mîntuirea.

QUABBALAH

E vorba despre un curent speculativ, cu fundament mistic, apărut la sfîrşitul secolului al XII-lea d.C. în rîndul învăţaţilor evrei din sudul Franţei şi din nordul Spaniei. Pe baza unei concepţii neoplatonice despre lume, sursele tradiţiei au fost reinterpretate pentru a determina mai bine relaţia dintre divinitatea absolut transcendentă (*En sof*) şi creaţiune. Pentru a umple acest abis, cabaliştii au recurs la zece forţe active divine, ipostaze emanate de la divinitate, aşa-numitele *sefiroth*. Acţiunea şi natura lor fac obiectul unor descrieri rezervate unui cerc restrîns capabil să experimenteze prezenţa lor în forul lor interior. Numele şi descrierea aceasta *sefiroth* derivă din folosirea alegorică şi simbolică a unor elemente biblice. În acest mod, întreaga Biblie a fost înţeleasă ca descriere cifrată a proceselor acestor emanaţii ale divinităţii.

Manifestarea progresivă a acestor *sefiroth* coincide cu manifestarea progresivă a divinităţii în cadrul creaţiunii: o trecere de la unu la multiplu care se traduce, în ultima *sephira* – „comunitatea lui Israel" răspîndită în lume –, prin exilul însuşi al lui Dumnezeu în lume. De unde şi procesul de semn contrar, de la multiplu la unu, urmărit de cabalişti, şi care, potrivit împrejurărilor istorice, poate fi pur interior sau se poate exprima în mişcări, cu bază mesianică, ce ţintesc, precum sabatianismului secolului al XVIII-lea, reconstituirea unităţii pierdute a lui Israel.

3. Profil istoric

Regatele lui Israel şi al lui Iuda (secolele X-VI î.C.). Biblia constituie sursa principală pentru reconstituirea istoriei şi structurilor Israelului antic. Această istorie iese din mit şi din legendă numai o dată cu constituirea monarhiei davidiene, la începutul secolului al X-lea î.C., cînd acele triburi de aramei nomazi, care în ultimele două secole se stabiliseră în regiunea Canaan (aşa e definită în Biblie actuala Palestină), au fost unite într-un singur regat, cu capitala Ierusalim, mai întîi de David (cca.1000-961 î.C.) şi mai apoi de Solomon (cca. 961-922 î.C.). Deosebit de importantă pentru dezvoltarea ulterioară a Israelului şi a iudaismului a fost mutarea capitalei la Ierusalim. Pînă în acel moment, într-adevăr, cetatea era locuită de canaaneni; David a cucerit-o iar fiul său, Solomon, a înălţat un Templu, care a devenit din ce în ce mai mult centrul şi simbolul israeliţilor şi a religiei lor.

La moartea lui Solomon s-au format două regate: regatul lui Israel în nord, cu capitala la Samaria, şi regatul lui Iuda în sud, cu capitala la Ierusalim. În secolele următoare, aceste două stătuleţe au rămas implicate în evenimentele din zonă şi în luptele pentru dominaţie dintre marile puteri din Orientul Apropiat. Israelul şi-a păstrat propria autonomie pînă în 721 î.C., cînd Samaria a fost cucerită de asirieni, devenind o provincie a imperiului lor. Iudeea şi-a menţinut în schimb propria autonomie pînă în 587-586, cînd Ierusalimul a fost cucerit de babilonianul Nabucodonosor şi cînd regele şi clasa conducătoare au fost deportaţi în Babilon.

„Exilul babilonian" a constituit o întrerupere fundamentală în istoria ebraică. O dată cu dispariţia regatului lui Iuda, se încheiase, după patru secole, dominaţia casei lui David şi, cu ea, autonomia politică a poporului evreu care, de-acum înainte, cu cîteva scurte excepţii, va trăi mereu sub stăpîniri străine chiar şi în patrie: amintirea monarhiei davidiene, încărcată de tonuri mitice, se va transforma în aşteptarea posibilei ei restaurări, trăită ca mai mult sau mai puţin iminentă (MESIANISM*). În afară de aceasta, începuse acel fenomen al diasporei (de la grecescul *diaspora*, „împrăştiere"), care avea să caracterizeze de-acum încolo istoria milenară a iudaismului: în timp ce o parte dintre evrei continua să trăiască pe pămîntul lui Israel, o parte, tot mai numeroasă, trăia în diaspora. În sfîrşit, epoca exilului babilonian a coincis cu începutul adunării şi consolidării tradiţiilor religioase israelite, proces continuat în epoca elenistică, şi care, între altele, stă şi la baza versiunii multor cărţi biblice, care, ca urmare, reflectă prin multe versete viziunea asupra evenimentelor proprie iudaismului ulterior exilului.

Iudaismul celui de al Doilea Templu (538 sau 515 î.C.-70 d.C.). Ca urmare a decretului emis în 538 de Cirus, regele persanilor, sub a cărui sferă de

influență se aflau acum evreii, o parte dintre exilații în Babilon a hotărît să se întoarcă în Iudeea pentru a reconstrui Templul, care a și fost inaugurat în 515 î.C. Cultul și sacrificiul au devenit activitatea principală; prin urmare, clasa sacerdotală a fost nevoită să îndeplinească ea acea funcție de călăuză care în perioada monarhică era îndeplinită, în armonie dar cel mai adesea în contradicție cu profeții, de către regi.

MESIANISM

Mesianismul este o categorie importantă a gîndirii ebraice, chiar dacă importanța lui variază în funcție de epocă și e diversă în diferitele curente care alcătuiesc iudaismul. Prea puțin relevant în iudaismul de astăzi, el a constituit un element central între secolul al II-lea î.C. și secolul al II-lea d.C., reapărînd ulterior în perioade cruciale ale istoriei ebraice, ca în cazul sabatianismului din secolul al XVII-lea, o mișcare mesianică inspirată de Shabbetai Zevi (1626-1676).

Cuvîntul „mesia" e transcrierea italiană a ebraicului *mashiah*, care înseamnă „uns", în sensul pe care l-a căpătat ungerea sacră. Era un titlu regal înainte de exilul babilonian și titlul preotului suprem după exil. Prin termenul modern de mesianism se înțelege acea categorie a gîndirii ebraice, în baza căreia era așteptată venirea unei lumi viitoare fericite, care ar fi fost instaurată prin lucrarea unui mediator, identificat cînd într-un descendent al lui David de neam regesc, cînd într-un preot suprem, cînd într-o ființă supraomenească de natură nu prea bine definită. El a jucat un rol important într-o epocă deosebit de grea din istoria iudaică, și anume cea cuprinsă între războiul macabeic și războaiele antiromane dintre anii 70 d.C. și 135 d.C.

Spre deosebire de ebraism, creștinismul, deși mută iarăși termenul ultim al așteptării mesianice la judecata de apoi a lui Cristos biruitorul, se deosebește de iudaism deoarece identifică în Isus pe Mesia sau Hristosul (termen grecesc care traduce întocmai ebraicul *mashiah*).

Prin extensie, istoricii religiilor au folosit, în epoca modernă, această categorie, împreună cu aceea de milenarism, pentru a defini o pluralitate multiformă de mișcări, în general apărute la popoarele care nu cunoșteau scrierea în urma întîlnirii/ciocnirii cu cultura occidentală, mișcări caracterizate prin așteptarea instaurării unei domnii a bunăstării pămîntești datorată intervenției unei figuri profetice sau mesianice.

După ce Alexandru cel Mare a cucerit Orientul Apropiat (332 î.C.), Iudeea a trecut mai întîi sub stăpînirea Ptolemeilor din Egipt (323-198 î.C.), apoi sub cea a Seleucizilor din Siria (198-142 î.C.). Întîlnirea cu civilizația elenistică (cap. VIII, 1) a influențat profund clasa conducătoare ebraică. S-au născut tensiuni și conflicte care au atins culmea sub Antioh IV Epiphanes (175-164 î.C.). Acesta, aflat în război cu Egiptul Ptolemeilor, sprijinea în

Iudeea o partidă elenizantă, acordîndu-i sacerdoţiul suprem, funcţia politico-religioasă cea mai importantă. Acest proces de elenizare a culminat cu introducerea cu forţa a cultului elenistic în Templul din Ierusalim, resimţită de mulţi evrei ca „nelegiuirea pustiirii". Revolta ce a urmat, condusă de Macabei, s-a încheiat în 142 î.C. prin redobîndirea autonomiei politice de către Simon Maccabeul, care a reunit funcţia de preot suprem şi de rege, inaugurînd monarhia Asmoneilor, care şi-a menţinut o autonomie relativă pînă în anul 6 d.C., cînd Iudeea a trecut sub guvernarea directă a unui procurator roman.

În această perioadă turbulentă asistăm la apariţia unui iudaism foarte diversificat chiar în interior, accentuare a unei tendinţe ce pare să dateze din perioada macabeică. Izvoarele atestă existenţa unor curente întru cîtva diferite între ele prin ideologia lor şi prin raporturile lor cu Ierusalimul, cu Templul şi cu cultul oficial, de natură sacrificială, care se desfăşura acolo. Cele două grupări care deseori sînt menţionate împreună – chiar şi de Noul Testament – sînt Saducheii şi Fariseii. Primii constituiau o partidă sacerdotală aristocratică şi conservatoare, a cărei orientare teologică rămîne de altminteri prea puţin clară. Cît despre farisei, aceştia erau în schimb reprezentaţi de oameni laici ca doctrină, aşa-numiţii scribi, care susţineau ocuparea poziţiei centrale de către Torah, în special a normelor sale de puritate rituală: poziţie centrală menită a se prelungi în rabinismul ulterior. O altă grupare importantă era cea a Esenienilor, pe care cercetătorii de astăzi îi identifică fără excepţie cu secta de la Qumran, localitate situată în apropierea Mării Moarte, unde începînd din 1948 au fost descoperite manuscrise importante. Esenienii trăiau separaţi de majoritatea evreilor din Ierusalim şi prin urmare nu luau parte la cultul din Templu, pe care îl considerau contaminat; respectau reguli de puritate deosebit de rigide, legate de o aşteptare escatologică intensă. Elemente asemănătoare orientau şi alte mişcări apocaliptice de tendinţă escatologică. Chiar şi creştinismul de la începuturi trebuie plasat şi interpretat în această perspectivă: împreună cu fariseismul, este unica dintre atîtea „partide" ale iudaismului de la începutul erei noastre care a supravieţuit dezastrului din anul 70.

În anul 70 d.C., într-adevăr, pentru a înăbuşi permanentele rebeliuni iudaice, romanii, conduşi de Titus, au invadat Ierusalimul distrugînd Templul şi punînd astfel capăt puterii clasei preoţeşti. Mai tîrziu, în 135, în urma rezultatului dezastruos pe care îl avusese o nouă revoltă iudaică, romanii au transformat definitiv *Iudeea* în *Palestina*, distrugînd din temelii Ierusalimul, care a căpătat un nou nume (*Aelia Capitolina*): iudeilor li s-a interzis să mai pună piciorul acolo.

Iudaismul rabinic. 1) Perioada talmudică (secolele II-VII): din revoltele împotriva Romei a apărut ca unic curent iudaismul rabinic (de la *rabbi*, titlu acor-

dat doctorilor experţi în interpretarea Scripturilor). El a obţinut de la Roma o nouă formă de autonomie, patriarhatul. În Babilon, pe atunci aflat sub stăpînirea parţilor, un „exilarh" reprezenta populaţia ebraică, în timp ce marile şcoli rabinice dobîndeau o influenţă crescîndă. Fixată în *Mishnah* pe la anul 200, o primă selecţie din Torah orală, cu timpul s-a constituit Talmudul, în cele două versiuni ale sale, palestiniană şi babiloniană. În acelaşi timp, ascensiunea la putere a creştinismului ca rezultat al momentului de răscruce constantinian precum şi decăderea statutului juridic al evreilor au întărit şi mai mult importanţa şcolilor babiloniene.

2) De la cucerirea arabă (cca. 638) şi pînă la expulzarea din Spania (1492): această perioadă stă sub semnul unei diaspore crescînde. În vastul cuprins al lumii islamice, evreii au adoptat araba ca limbă cotidiană şi (alături de ebraică) literară, fapt care le-a permis să participe la cultura mediului în care trăiau. În spaţiul creştin, unde unitatea politico-culturală şi lingvistică era mai puţin prezentă, ebraica a rămas limba literară comună. S-au ivit astfel două mari ramificaţii ale iudaismului. Una orientală şi sefardită, purtînd o amprentă marcat babiloniană, născută în cultura ebraică spaniolă; cealaltă denumită ashkenazită, din Europa centrală şi răsăriteană, care se revendica mai degrabă de la tradiţiile palestiniene (prin Bizanţ şi prin Italia). Pretutindeni însă s-a impus tradiţia babiloniană cu al său Talmud.

Ashkenaziţii îşi trag numele de la *Ashkenaz*, termen ebraic folosit în Evul Mediu pentru a indica în mod generic Germania. Este vorba de evrei care trăiau în nordul Franţei şi în Europa centrală; descendenţii lor, începînd din Evul Mediu timpuriu, au emigrat în Italia de nord, în Europa de răsărit şi în Rusia şi, din secolul al XIX-lea, în Franţa, în Statele Unite, în Israel, în Africa de sud şi în Australia. Corelat cu sefardit, termenul de ashkenazit indică un complex de tradiţii, norme, obiceiuri liturgice, expresii lingvistice şi caracteristici culturale care există şi acum. Dacă în Evul Mediu supremaţia culturală a fost exercitată de sefarzi, începînd din secolul al XVIII-lea au prevalat sistemele culturale, interpretările şi formulările, deseori inspirate de filozofia modernă, în special germană, pe care ashkenazii le-au dat privind iudaismul. Limba lor este *idiş* (sau *yiddish*, după transcrierea americană) un amestec de ebraică şi de germană veche la care, pe măsură ce evreii migrau în Europa răsăriteană şi în Rusia, s-au adăugat termeni slavi. Deosebirile majore dintre cele două grupuri, pe lîngă cele relative la riturile liturgice, privesc normele care reglementează circumcizia, căsătoria, înmormîntarea.

Cît despre sefarzi, numele lor derivă de la *Sefarad*, termen ebraic folosit în Evul Mediu pentru a indica peninsula iberică, unde evreii au trăit pînă la expulzarea din Spania în 1492 şi din Portugalia în 1497. Descendenţii lor au emigrat în Italia, în nordul Africii, în Turcia, în Balcani, în Ţările de Jos şi în Anglia.

Epoca modernă (secolele XVI-XVIII). Factorii decisivi din istoria acestei perioade sînt în număr de trei:

1) Noua distribuţie a evreilor în Europa şi în imperiul turc, ca urmare a expulzării din Spania în 1492. În Spania şi în Franţa, cu excepţia regiunilor meridionale, evreii au dispărut; prezenţa lor s-a diminuat în Germania şi a sporit în Ţările de Jos, în Europa răsăriteană, şi mai ales în Polonia şi Lituania, unde au apărut centrele cele mai importante din punct de vedere numeric şi cultural, în Italia şi în toate teritoriile imperiului turc.

2) Reducerea, dacă nu eliminarea, contactelor cu lumea non-ebraică în acele state (Italia, Germania, Europa răsăriteană) în care evreii au fost izolaţi în ghetto-uri (primul ghetto, sau cartier închis, a fost instituit la Veneţia în 1516) sau constrînşi să trăiască numai în „zonele de rezidenţă".

3) Recluziunii fizice i-a corespuns diminuarea contactelor între evrei şi non-evrei. Urmarea a fost că iudaismul s-a izolat în studierea propriilor texte juridice, rituale şi mistice.

Perioada contemporană. Întîlnirea cu Iluminismul mai întîi, consecinţele Revoluţiei franceze în privinţa emancipării mai apoi, au reprezentat pentru iudaism în general şi pentru mulţi evrei în particular un eveniment epocal. La sfidarea pusă de modernitate iudaismul a dat răspunsuri diferite, care au dat naştere unor curente şi mişcări diferite, acestea punîndu-şi pînă în prezent amprenta asupra scenei religioase.

1) Iudaismul ortodox: numit şi neo-ortodoxie sau pur şi simplu ortodoxie – oricît de improprie ar fi folosirea acestei definiţii pentru un sistem religios lipsit de dogme şi de o autoritate centrală –, se bazează pe convingerea că Torah scrisă şi Torah orală, fixate în literatura talmudică, sînt adevăratul cuvînt al lui Dumnezeu, întrucît sînt de neschimbat şi de neatins, drept care legislaţia ebraică tradiţională este mereu valabilă şi angajantă. Această mişcare este larg reprezentată în statul Israel şi constituie baza FUNDAMENTALISMULUI* ebraic specific.

2) Iudaismul reformat: apărut în Germania la începutul secolului al XIX-lea în centre ca Berlinul şi la îndemnul unor personalităţi ca M. Mendelssohn, a început cu modificarea slujbei în sinagogi, înlocuind, printre altele, ebraica în predici cu germana, introducînd muzica de orgă, eliminînd referirile la venirea unui mesia personal şi la întoarcerea evreilor pe pămîntul strămoşilor. Susţinînd existenţa unei „revelaţii progresive" care din cînd în cînd se adaptează la „spiritul vremurilor", s-au abandonat uzanţele străvechi. S-a făcut distincţia între iudaismul profetic, care punea în valoare universalismul şi conduita morală, şi iudaismul sacerdotal, care era expresia unei epoci istorice depăşite: normele dietetice şi respectarea sabatului, de pildă, puteau fi aplicate într-un mod mai puţin rigid. Reforma s-a afirmat mai ales în lumea

anglo-americană; centru de formare teologică este Hebrew Union College din Cincinnati, înființat în 1875 pentru a pregăti rabini reformați. În statul Israel nu sînt admise comunități reformate și nici un rabin reformat nu își poate desfășura activitatea.

3) Iudaismul conservator: apărut și el în Germania în secolul al XIX-lea, se situează între cele două tipuri de iudaism prezentate mai sus. El își are centrul în Jewish Theological Seminary înființat la New York în 1887 și e foarte răspîndit în Statele Unite. Spre deosebire de reformă, conservatorismul consideră angajantă tradiția, dar el are asupra acesteia o viziune dinamică, opusă celei statice a ortodoxiei. Torah, care nu ar fi fost revelată Israelului ci prin intermediul Israelului, este înțeleasă nu ca transcrierea unei serii de precepte divine, ci ca un complex de reguli de urmat format în diferitele experiențe istorice ale poporului evreu și adaptat la împrejurări istorice diferite. Este așadar posibilă aducerea la zi a legislației tradiționale la schimbarea vremurilor.

Pentru a exprima deosebirile existente între cele trei mișcări, s-a observat că dacă trei sînt fundamentele iudaismului (Dumnezeu, Torah, poporul evreu), reforma îl scoate în evidență pe Dumnezeu, ortodoxia pune în evidență Torah și conservatorismul pune în evidență poporul evreu.

Sionismul și statul Israel. Către sfîrșitul secolului al XIX-lea, diferite curente ale iudaismului au tins tot mai mult la asumarea unei dimensiuni politice. Mai ales în Europa răsăriteană s-au format grupări socialiste și anarhiste, în bună parte indiferente la religie, care, o dată cu emigrarea din Europa răsăriteană, s-au răspîndit în Occident și în America de nord. În același timp, se dezvolta o conștiință națională modernă fundamental laică, în cadrul unei mișcări naționaliste de orientare socialistă, reprezentată de două curente opuse între ele: una care țintea către o autonomie locală de limbă și cultură idiș, cealaltă care avea la inimă Palestina și limba ebraică. Tot în Europa de răsărit, după 1882, a apărut mișcarea pentru așezarea în Palestina sub lozinca „autoemancipării" naționale: ea se revendica de la patria istorică a evreilor și avea în vedere reforme sociale, mai ales prin înființarea de așezări agricole evreiești.

Neutră din punct de vedere religios, mișcarea sionistă (de la Sion, numele colinei pe care se înalță Ierusalimul), întemeiată de Theodor Herzl (1860-1904), autor al unei opere fundamentale, *Statul iudaic*, scrisă în 1896, a ținut primul congres mondial sionist la Basel, adoptînd o structură instituțională – organizația sionistă mondială – din punct de vedere religios neutră, întrucît urmărea să constituie un stat laic evreu modern și să ofere o patrie și un refugiu evreilor constrînși să emigreze din cauza creșterii antisemitismului.

Organizația mondială sionistă a înțeles destul de repede aproape toate gradațiile spectrului politic, dar a avut împotriva sa vreme îndelungată ma-

joritatea ortodoxiei, care respingea ideea unui stat evreu înainte de termenul mesianic şi în orice caz ideea unui stat evreu laic. Semnificaţia religioasă a sionismului a rămas deci multă vreme circumscrisă. Numai ca urmare a Shoah sionismul a ajuns să-şi recapete consensurile şi solidaritatea internaţionale. Între timp, înfiinţarea statului Israel (1948) a schimbat profund şi sarcinile şi funcţia lui.

4. Doctrine şi credinţe

Iudaismul nu reclamă credinţă în nişte taine revelate şi, cu atît mai puţin, într-un sistem de dogme. El este un ortopraxis, adică o legislaţie revelată care îl angajează pe evreul cucernic la respectarea Legii codificată în Biblie şi în învăţătura vechilor dascăli, o respectare care urmăreşte să realizeze dreptatea lui Dumnezeu pe pămînt. Aşadar, el se configurează ca un sistem de precepte şi de norme, mai mult sau mai puţin rigide, care reglementează întreaga viaţă, atît cea privată cît şi cea publică, a evreului. Locul deţinut în iudaismul antic de Templu, de preoţi şi de cultul sacrificial, în iudaismul rabinic a fost luat de Torah (scrisă sau orală) pe de o parte, şi, pe de altă parte, de toţi credincioşii, care îndeplinesc cultul particular de a respecta învăţăturile Legii, studiind Biblia şi interpretîndu-i în mod corect poruncile. În felul acesta, spre deosebire de creştinism şi îndeosebi de catolicism, care a menţinut funcţia mediatoare a clerului, în iudaism s-a micşorat orice deosebire între sacru şi profan, între „religios" şi „laic".

Spre deosebire de catolicism, iudaismul nu are dogme, adică doctrine, al căror conţinut, fixat de tradiţie, să trebuiască să fie crezut de masa credincioşilor. Locul lor este ocupat de o serie de principii fundamentale, care au fost fixate de-a lungul Evului Mediu sub influenţa filozofiei arabe şi, prin intermediul lor, a filozofiei greco-elenistice. Deşi înregistrează consensul majorităţii experţilor, aceste principii nu sînt pentru evreul credincios angajante în mod rigid, permiţînd interpretări personale şi divergenţe în cadrul acelor teme asupra cărora Biblia şi tradiţia nu s-au pronunţat în mod expres şi cu claritate.

În sensul acesta, crezul cel mai amplu şi mai răspîndit este cel elaborat de marele gînditor medieval Maimonide (1138-1204). Cele treisprezece articole ale crezului său cer să se creadă: 1) în existenţa unui Creator şi a unei Providenţe; 2) în unitatea sa; 3) în natura sa necorporală; 4) în eternitatea sa; 5) în adorarea lui exclusivă; 6) în cuvintele profeţilor; 7) în Moise, cel mai mare dintre toţi profeţii; 8) în revelarea către Moise a Legii pe muntele Sinai; 9) în imuabilitatea Legii revelate; 10) în omniştiinţa lui Dumnezeu; 11) în judecată şi în răsplata pe lumea aceasta şi în cea viitoare; 12) în venirea lui Mesia; 13) în învierea morţilor.

Două secole mai tîrziu, Chasdai Crescas (care a trăit la Barcelona şi a murit la Saragoza în 1412), ultimul mare filozof al iudaismului medieval, nemulţumit de crezul lui Maimonide, a prezentat o elaborare nouă şi mai articulată a crezului, făcînd distincţia între „principii fundamentale" (ca dragostea şi frica de Dumnezeu) care condiţionează existenţa însăşi a iudaismului, „credinţe" (ca învierea, nemurirea, judecata de apoi, veşnicia Legii, superioritatea lui Moise, venirea lui Mesia) a căror respingere, chiar dacă constituie o gravă erezie, nu compromite existenţa iudaismului şi, în sfîrşit, „opinii" (ca incognoscibilitatea esenţei divine, situarea spaţială a infernului şi a paradisului, existenţa demonilor), a căror acceptare rămîne în seama fiecărui individ în parte, chiar dacă ele fac parte din patrimoniul ebraic tradiţional.

Conţinutul acestor principii e acceptat în prezent de orice evreu credincios, însă mai mult ca punct de pornire pentru aprofundări ulterioare decît ca lucru stabilit definitiv. Există, într-adevăr, divergenţe notabile, de pildă asupra naturii răsplăţii şi a pedepsei, între cei ce susţin că Dumnezeu răsplăteşte în mod direct în viaţa aceasta pe cei ce aplică Legea şi că îi pedepseşte, tot în viaţa aceasta, pe cei ce nu o aplică, şi cei care, dimpotrivă, susţin că respectarea Legii conţine în ea însăşi răsplata, pe cînd încălcarea ei este urmată imediat de pedeapsă. Şi asupra principiilor învierii morţilor şi al nemuririi sufletului opiniile sînt divergente, din moment ce în Biblia ebraică referirile la Lumea de Dincolo sînt foarte vagi. În general, asupra principiului nemuririi sufletului care presupune continuarea existenţei întregii personalităţi umane în Lumea de Dincolo, se înregistrează multe opinii în dezacord. De asemenea asupra venirii şi asupra figurii lui Mesia, unsul sau alesul lui Dumnezeu, opiniile sînt divergente. După Biblie, lumea aceasta va fi desăvîrşită într-o bună zi, războaiele vor fi eliminate, se va instaura împărăţia lui Dumnezeu pe pămînt şi toţi oamenii îl vor recunoaşte şi îl vor adora pe adevăratul Dumnezeu. Unii cred că toate acestea vor fi realizate de o persoană nu divină ci umană, tocmai Mesia, înzestrat cu o mare putere şi coborîtor din casa lui David. Alţii, în schimb, mai ales începînd din secolul al XIX-lea, nu se gîndesc la Mesia ca la o persoană, ci ca la o eră în care vor domni dreptatea şi pacea şi în care toţi oamenii îl vor recunoaşte pe adevăratul Dumnezeu.

5. Practicile, cultul şi riturile

Viaţa cotidiană a evreilor e reglementată de un sistem de precepte minuţioase, mai precis de 613 precepte, din care 248 pozitive (de pildă, nr. 11: să propovăduieşti Torah şi s-o studiezi) şi 365 negative (de pildă, nr. 184: este oprit să mănînci sînge).

Respectarea regulilor, impusă în Leviticul 11 şi în Deuteronomul 14, 3-21, a exercitat, printre altele, o funcţie fundamentală de identificare: con-

strînşi să facă deosebirea între un aliment şi altul, evreii trebuie să aibă mereu în minte obligaţia de a se socoti deosebiţi faţă de alte popoare. Sînt îngăduite, fiind considerate animale pure, patrupedele, care sînt rumegătoare şi au piciorul divizat în două şi copita despicată (de exemplu, bovinele, ovinele, cerbii, căprioarele), în timp ce sînt interzise, fiind considerate impure, cele care au una singură din aceste condiţii (porcul, cămila), sau nici una (calul, pisica). Sînt pure toate zburătoarele, în afară de 24 de specii nu întotdeauna identificabile în mod sigur. Fiind interzisă folosirea ca hrană a sîngelui de la patrupede şi păsări – sîngele fiind considerat sediul vieţii – aceste animale trebuie să fie sacrificate exclusiv după reguli bine determinate care impun, printre altele, tăierea completă a esofagului şi a traheii cu ajutorul unui cuţit foarte ascuţit astfel încît să se scurgă, într-un timp scurt, cît mai mult sînge cu putinţă.

Oficierea liturghiei este sanctificarea timpului atît în viaţa de familie cît şi în SINAGOGĂ*. Ritmurile celebrărilor sînt marcate de sabat, care încheie săptămîna, şi de festivităţile solemne. În fiecare sîmbătă, în timpul ceremoniei de dimineaţă, chivotul – care conţine sulurile Legii scrise în ebraică pe pergament, suluri în învelitori de catifea, de mătase sau de brocart, şi împodobite cu clopoţei, cu o coroniţă şi cu un pectoral din metal preţios – este deschis potrivit ritualului şi sulul Legii e ridicat sus şi purtat în procesiune de jur-împrejur prin sinagogă. Se citesc de pe sul diferite fragmente în ebraică, după stilul ebraic antic. Participanţii la cult sînt invitaţi să recite binecuvîntarea tradiţională înainte şi după fiecare lectură. Odată lectura terminată, sulul este din nou purtat de jur-împrejur prin sinagogă apoi e aşezat la loc în chivot. Participanţii pot să-l atingă cu franjurile şalului lor de rugăciune şi apoi să sărute franjurile ca act de devoţiune şi de reverenţă faţă de cuvîntul lui Dumnezeu.

Anul religios ebraic prevede un anumit număr de sărbători şi de zile de post. Prima sărbătoare este Anul Nou (*Rosh hashanah*), care cade între septembrie şi octombrie şi face referire la creaţiune şi la judecarea lumii de către Dumnezeu. În sinagogă se sună din corn de berbec pentru a reaminti poporului să se întoarcă la Dumnezeu şi zece zile la rînd sînt dedicate autoexaminării individuale şi penitenţei. Obiceiul este de a mînca mere ţinute în miere şi de a ura celorlalţi un an bun şi fericit.

Ziua ispăşirii (*Yom Kippur*) e socotită ziua cea mai sacră a anului religios ebraic. Ea cade la sfîrşitul perioadei de penitenţă începută o dată cu Anul Nou şi se caracterizează prin rugăciuni, posturi şi prin mărturisirea publică a păcatelor. În mod tradiţional, aceasta era ziua în care preotul suprem oferea un sacrificiu pentru păcatele lui Israel şi intra în Sfînta Sfintelor din Templu. Astăzi ceremonia de ispăşire a fost înlocuită de penitenţa individuală şi colectivă. Evreul credincios posteşte douăzeci şi patru de ore,

își petrece întreaga zi în sinagogă și îmbracă o haină albă ca simbol al purității și al mormîntului. La încheierea zilei el va putea, în felul acesta, să se considere renăscut din punct de vedere spiritual.

SINAGOGA

De la grecescul *synagogé*, „loc de adunare", este locul de reuniune și de cult al iudaismului din Palestina de după exil și din diaspora. După distrugerea Templului din Ierusalim în anul 70, ele s-au înmulțit, devenind centre pentru rugăciuni comunitare, pentru citirea Scripturii și pentru educația religioasă. Este formată dintr-o aulă – cu naosuri împărțite de coloane (sinagogile din epoca greco-romană, pe lîngă unele mai recente) sau cu spațiu unic –, orientată către Ierusalim și conținînd două elemente fundamentale: un dulap cu sulurile Torei, bogat împodobit (așa-numitul chivot sfînt) și o tribună sau podium pentru citirea Scripturii și pentru recitarea rugăciunilor. Femeile au un spațiu special rezervat, despărțit prin zăbrele, pe cînd în sinagogile reformate bărbații și femeile stau împreună.

Cultul sinagogal nu e sacrificial, ci de lectură, de rugăciune și de predică; el e celebrat nu de preoți, ci de un simplu oficiant „delegat al adunării", nu necesarmente rabin (în comunitățile mari astăzi funcția e profesională și îi revine unui cantor sau *chazzan*). Cultul public, care reclamă prezența a cel puțin zece persoane adulte de sex masculin, se desfășoară în trei momente ale zilei (dimineața, la prînz și seara), în patru pentru zilele de sărbătoare, în cinci de Kippur, și are drept nucleu recitarea celor Optsprezece Binecuvîntări, pe lîngă numeroși psalmi, compoziții poetice, rugăciuni de laudă, de mijlocire și de implorare. De sabat și de sărbători are loc lectura solemnă a secțiunii din Torah prevăzută și a unor fragmente profetice. În multe locuri și epoci (mai puțin în Europa occidentală de azi) sinagoga e de asemenea loc de studiu.

La cinci zile după Ziua ispășirii cade sărbătoarea tabernacolelor (*Sukkot*), care durează o săptămînă. Este una din cele trei sărbători ale secerișului sau ale recoltei din anul ebraic (celelalte două sînt Paștele și Rusaliile). În timpul sărbătorii, poporul evreu își amintește cum Dumnezeu i-a satisfăcut nevoile, atunci cînd a peregrinat timp de patruzeci de ani prin deșert. Oamenii își construiesc colibe sau „tabernacole" din crengi, în grădină sau lîngă sinagogă, iau masa acolo, și dacă vremea o permite, dorm acolo.

Mai mult sau mai puțin în ziua cînd creștinii sărbătoresc Crăciunul, evreii celebrează *Hanukkah*, sărbătoarea luminilor, în memoria victoriei lui Iuda Macabeul asupra sirienilor și a noii sfințiri a Templului în anul 164 î.C. Sărbătoarea ține opt zile; multe familii evreiești aprind un candelabru cu opt brațe sau *menorah*. În fiecare zi se aprinde o lumînare, pînă cînd în a opta zi a sărbătorii ajung să fie toate aprinse.

Între februarie şi martie se celebrează *Purim*, sărbătoarea care reaminteşte povestea Esterei. Purim înseamnă şi indică sorţul tras de Aman pentru a alege ziua în care urmau să fie distruşi toţi evreii din imperiul persan. În SINAGOGĂ* se citeşte cartea Esterei şi de fiecare dată cînd se întîlneşte numele lui Aman băieţii prezenţi fac vacarm, folosindu-se de pîrîitori sau hîrşind din picioare. Acasă, Purim reprezintă o perioadă pentru vizite, în timpul cărora lumea se îmbracă extravagant şi mănîncă dulciuri speciale.

Cea mai cunoscută dintre sărbătorile evreieşti e Paştele (*Pesach*), care coincide mai mult sau mai puţin cu Paştele creştin şi comemorează eliberarea poporului lui Israel din robia egipteană. În case se pregăteşte o masă specială: se mănîncă mîncăruri tradiţionale, se cîntă cîntece şi se povesteşte istoria eliberării din Egipt. Se obişnuieşte să se lase un loc liber la masă şi să se pună deoparte un pahar pentru profetul Ilie, care e aşteptat să vină în calitate de vestitor al erei mesianice.

Paştelui îi urmează o perioadă de şapte săptămîni de doliu, care aminteşte în mod simbolic de revolta ebraică împotriva Romei în secolul al II-lea d.C. Sărbătoarea Rusaliilor (sau a săptămînilor) e celebrată la cincizeci de zile după a doua zi de Paşti şi comemorează încredinţarea Legii din partea lui Dumnezeu către Moise pe muntele Sinai. În serviciul religios sinagogal se citesc cele zece porunci, iar unii evrei îşi petrec întreaga noapte meditînd asupra Legii lui Dumnezeu. Rusaliile sînt şi o sărbătoare a primeniri: sinagoga e decorată cu flori şi plante şi se consumă mîncăruri pe bază de lactate.

Bibliografie

BARNAVI E. (ed.), 1992, *A Historical Atlas of the Jewish People: From Biblical Times to the Opening of the Modern Era*, New York.

BARON S.W., 1952–1983, *A Social and Religious History of the Jews*, 18 vol., New York-London-Philadelphia.

BEN-SASSON H.H. (ed.), 1975, *A History of the Jewish People*, London.

EPSTEIN I., 1959, *Judaism, a Historical Presentation*, Harmondsworth [trad. rom., Hasefer, 2001].

FOHRER G., 1968, *Geschichte dar israelitischen Religion*, Berlin.

GINZBERG L., 1968, *The Legends of the jews*, 7 vol., Philadelphia.

GLAZER N., 1972², *American Judaism*, Chicago.

GRÄTZ H., 1905, *Geschichte der Juden von den ältesten zeiten bis auf die Gegenwart*, 11 vol., Leipzig.

GROTTANELLI C., *La religione di israele prima dell'Esilio*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, II: *Ebraismo e cristianesimo*, Roma-Bari, pp. 5–45.

IDEL M., 1988, *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven-London [trad. rom., Nemira, 2000].

IDEL M., 1987, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, New York.

MAIER J., 1990, *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels*, München.

NEUSNER J., 1988⁴, *The Way of Torah: An Introduction to Judaism*, Belmont, Cal.

NOTH M., 1950, *Geschichte Israels*, Göttingen.

RINGGREN H., 1963, *Israelitische Religion*, Stuttgart.

RUSSEL D.S. 1980², *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, London.

SACCHI P., 1990, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia.

SACCHI P., 1994, *Storia del Secondo Tempio: Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, Torino.

SCHOLEM G., 1982, *Die jüdische Mystik in ihrer Hauptströmungen*, Zürich.

SCHÜRER E., 1898–1902, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 vol., Leipzig.

SIRAT C., 1988², *La philosophie juive au Moyen Age selon les textes manuscrits et imprimés*, Paris.

SOGGIN J.A., 1984, *Storia d'Israele. Dalle origini a Bar Kochbà*, Brescia.

STEMBERGER G., 1991, *Il giudaismo classico. Cultura e storia del tempo rabbinico (dal 70 al 1040)*, Bologna.

TAMANI G., 1995, *Il giudaismo nell'età tardo-antica; Il giudaismo nell'età medievale; Il giudaismo nell'età moderna e contemporanea*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, II: *Ebraismo e cristianesimo*, Roma-Bari, pp. 107–131; 133–158; 159–187.

URBACH E.E., 1975, *The Sages. Their concepts and Beliefs*, 2 vol., Jerusalem.

12
Creştinismul

1. Introducere

Originea numelui. Prin termenul „creştinism" se înţelege ansamblul bisericilor, al comunităţilor, al sectelor, al grupurilor ca şi al ideilor şi concepţiilor, care se revendică de la predica aceluia care în mod obişnuit e considerat întemeietorul acestei religii, Isus din Nazaret. În extraordinara varietate istorică de credinţe şi practici, creştinismul a menţinut ca element comun profesiunea de credinţă în Isus, fiul unicului Dumnezeu şi Creator, întrupat, mort şi inviat, mesia (MESIANISM*) făgăduit şi ca atare „Hristosul", adică „unsul" Domnului (de unde numele de „creştini" cu care foarte curînd aveau să fie desemnaţi adepţii săi). Ca atare, creştinismul este, asemenea altor religii ca islamul sau buddhismul, o religie istoriceşte întemeiată, nu doar în sensul că a început într-un moment dat al istoriei, ci şi în sensul că originea sa poate fi pusă pe seama acţiunii unui întemeietor. Trebuie de asemenea avut în vedere că, în înţelegerea de sine creştină, încă de la început Isus a fost privit ca întemeietor chiar şi în sensul de persoană mereu prezentă în comunitatea alor săi, care prin urmare îşi întemeiază în mod perpetuu biserica.

Întemeietorul şi mesajul său. Întemeietorul creştinismului este un profet evreu pe nume Isus, născut, după modul nostru de a calcula timpul, la o dată situată între anul 4 înainte de era noastră şi anul 6 după începutul erei noastre, în Palestina, la Betleem în Iudeea (sau la Nazaret în Galileea, după unii comentatori). Despre viaţa lui sîntem informaţi în mod esenţial din evanghelii. Aparţinînd unei familii ebraice coborîtoare din regele David, el a dus timp de peste treizeci de ani o existenţă anonimă în tîrguşorul Nazaret. În ultimii trei ani ai vieţii, s-a desprins de familie şi de satul natal pentru a se deda la o formă de predică itinerantă împreună cu un grup de discipoli aleşi (doisprezece, după evanghelii), ducînd o viaţă de celibat şi de extremă sărăcie. „Evanghelia" (termen grecesc care înseamnă „vestea cea bună") anunţată de Isus iudeilor era un mesaj de izbăvire de rău şi de păcat şi în acelaşi timp de iubire faţă de Dumnezeu şi de ceilalţi oameni. Împărăţia, pe care Dumne-

zeu o dăruieşte oamenilor, nu e din lumea aceasta şi se contrapune puterii forţelor malefice care îl duc pe om în păcat. Realizarea ei este iminentă: pentru aceasta e nevoie de o schimbare radicală a vieţii. Acţiuni extraordinare, ca vindecările şi exorcismele, vor însoţi predica sa. Preferinţa lui pentru sărmanii de tot felul şi libertatea lui faţă de instituţii îl vor pune în conflict cu puterea religioasă iudaică (îndeosebi cu clasa preoţească) şi cu cea romană (reprezentată de prefectul Pilat din Pont). Din punctul de vedere iudaic el trebuia condamnat pentru blasfemie, întrucît se asocia pe sine Dumnezeului lui Israel, iar din punctul de vedere roman pentru lezmajestate, întrucît era acuzat că voia să se substituie Caesarului. După o ultimă cină cu discipolii săi cei mai apropiaţi, a suportat supliciul crucificării cu prilejul solemnităţii ebraice a Paştelui, probabil în anul 30. Potrivit mărturiilor primilor săi discipoli, a treia zi după moarte el ar fi înviat, demonstrîndu-şi astfel originea divină; după patruzeci de zile, s-ar fi înălţat apoi la cer, lăsîndu-i pe ei ca ajutor şi sprijin în opera misionară de răspîndire a mesajului său mîntuitor, Spiritul divin.

Întăriţi prin această prezenţă şi convinşi în credinţa lor că Învăţătorul înviase, discipolii au început să-l prezinte confraţilor iudei ca pe Mesia cel aşteptat, Domnul, fiu al lui Dumnezeu. Pe baza unor referiri profetice făcute de el în timpul vieţii sale pămîntene, moartea sa a fost reinterpretată ca un sacrificiu împlinit din ascultarea faţă de tatăl ceresc şi din iubire faţă de oameni, cu scopul de a restabili între Dumnezeu şi ai săi o nouă comuniune de viaţă. El apare, în felul acesta, ca mîntuitorul escatologic, întrucît îl eliberează pe cel care crede în el de mînia judecăţii de apoi. Începînd cu Pavel, vestirea Cristosului credinţei şi a acţiunii sale mîntuitoare spre binele omenirii se va extinde în mod decisiv printre păgîni.

Originalitatea mesajului creştin. Ca religie întemeiată din punct de vedere istoric, creştinismul da la începuturi e profund legat de lumea religioasă în care s-a ivit şi s-a afirmat încetul cu încetul, iudaismul celui de al Doilea Templu, de care însă s-a diferenţiat foarte curînd printr-o serie de trăsături originale şi distinctive, care contribuie la făurirea identităţii, păstrată în timp în ciuda nenumăratelor sciziuni şi diferenţieri istorice. Cu iudaismul are în comun credinţa în unicul Dumnezeu, Domnul şi Creatorul lumii; se diferenţiază de el, totuşi, nu numai prin faptul că l-a identificat în Isus din Nazaret pe mesia cel făgăduit, cît prin faptul de a-l fi considerat fiul lui Dumnezeu. Afirmaţia despre dubla natură, divină şi umană, a întemeietorului (datorită căreia omul Isus este capabil să învie, în timp ce Cristosul divin se încarnează într-o natură umană), chiar dacă a dat naştere la complicate controverse teologice şi cristologice, marchează, de fapt, o îndepărtare netă faţă de speranţele mesianice ale iudaismului din vremea lui Isus, care aştepta un mesia

pămîntean şi căruia îi era străină însăşi ideea progeniturii divine. Pe lîngă aceasta, chiar dacă primii creştini şi-au luat ca sursă a revelaţiei scripturile ebraice, considerate de ei drept o mărturie despre „vechiul pact" (în greacă *diatheke*, adică „testament", de unde expresia „Vechiul Testament" desemnînd scripturile din canonul ebraic) semnat între Dumnezeu şi poporul ales, ei au văzut în mesajul lui Isus „noul pact" parafat între Dumnezeu şi Noul Israel, comunitatea creştină, un pact care se adresa „tuturor oamenilor de bună credinţă" şi care nu mai era centrat pe respectarea Legii, ci pe evanghelia întemeietorului vestită şi răspîndită de apostolii lui. Merită să fie subliniată o ultimă trăsătură: depăşirea legilor privind puritatea. Iudaismul din vremea lui Isus, chiar şi în curentele sale cele mai sectare, vădea un respect profund faţă de normele de puritate precum şi de conceptele corelate de sacru/profan şi de pur/impur, care stăteau la baza respectării Legii. Isus însă, propovăduind că „nu este nimic din afară de om care, intrînd în el, să poată să-l spurce" (Mc 7, 15; cf. cap. 15 din Mt), în timp ce lucrurile care ies din om îl pot spurca, declarînd prin urmare pure toate alimentele, atingea rădăcina unuia dintre pivoţii sistemului cultual şi legislativ iudaic.

De religiile eleniste creştinismul se diferenţiază mai ales prin caracterul său de religie istorică. Întrupîndu-se în Isus, într-adevăr, fiul lui Dumnezeu, cu patimile sale, cu moartea şi învierea sa, reprezintă pentru credincios evenimentul fundamental al istoriei umane, care în perspectiva credinţei se transformă în istoria mîntuirii umanităţii de către Cristos după planul providenţial al Tatălui. Dintr-un punct de vedere, într-adevăr, întreaga istorie dinaintea acestui eveniment apare şi este interpretată de teologia istoriei creştine ca o pregătire providenţială a întrupării, aducătoare de mîntuire, a lui Cristos; dintr-un alt punct de vedere, începînd de la acest eveniment întreaga istorie a omenirii pare să tindă în mod rectiliniu către împlinirea sa finală: mîntuirea umanităţii, unită în credinţa „catolică", adică universală, în Cristos. De aceea, spre deosebire de alte religii universale, ca hinduismul şi buddhismul, creştinismul se realizează şi nu poate să nu se realizeze în istorie.

2. Izvoare

În ceea ce priveşte viaţa şi faptele lui Isus din Nazaret, singurul izvor literar vechi şi demn de încredere aflat la dispoziţia noastră este alcătuit dintr-o culegere de scrieri cunoscută ca Noul Testament, în opoziţie cu Vechiul Testament, complexul scrierilor care compuneau Biblia ebraică şi care multă vreme, ca „scripturi", au rămas, în traducerea greacă ştiută ca Septuaginta, textul primelor comunităţi creştine.

Canonul Noului Testament, la fel ca şi canonul Vechiului Testament, a cunoscut o istorie complicată. Doar încetul cu încetul, alături de tradiţia ora-

lă – care multă vreme a rămas fundamentală – privind viaţa şi spusele lui Isus, s-au condensat primele nuclee scrise, care au dus la redactarea mai întîi a evangheliilor sinoptice, dintre care cea mai veche este cea a lui Marcu (după unii critici, redactată înainte de anul 70), apoi a evangheliei atribuită lui Ioan (epistolele autentice ale lui Pavel, în felul acesta, ar fi scrierile cele mai vechi din canon). Va trebui însă să se aştepte jumătatea secolului al II-lea pentru ca problema canonului să se pună de o manieră dramatică şi pentru comunitatea creştină. Marcion, un creştin antiiudeu, a încercat pe la 140 să alcătuiască un canon, din care erau excluse toate cărţile Vechiului Testament şi în care erau cuprinse numai evanghelia lui Luca şi zece epistole ale lui Pavel, în lumina criteriului teologic, drag lui, care era acela de a-l privilegia pe Dumnezeul harului, a cărui vestire Marcion o regăsea doar în aceste scrieri. Un răspuns din partea Marii Biserici este cuprins în aşa-numitul *Canon muratorian* (descoperit de Ludovico Antonio Muratori), de la sfîrşitul secolului al II-lea, care dă o primă listă completă, chiar dacă nu definitivă (cuprinde, de pildă, *Apocalipsa lui Petru*, care mai tîrziu va fi exclusă din canon). Unanimitatea între Sfinţii Părinţi a fost atinsă abia la sfîrşitul secolului al IV-lea, cu prilejul conciliilor de la Hippone şi de la Cartagina. Canonul aprobat atunci, şi rămas definitiv, cuprinde: cele patru evanghelii ale lui Matei, Marcu, Luca şi Ioan, Faptele Apostolilor, treisprezece epistole ale lui Pavel, epistola către evrei, epistola lui Iacov, cele două ale lui Petru, cele trei ale lui Ioan, epistola lui Iuda, în sfîrşit Apocalipsa. Totalul e de douăzeci şi şapte de scrieri.

DATELE FUNDAMENTALE ALE CREŞTINISMULUI

4 î.C.-6 d.C. Se naşte Isus. În Palestina domneşte Irod (40/37-4 î.C.).
1 d.C. Începe socotirea timpului după cronologia creştină, pe baza unui calcul eronat privind naşterea lui Cristos, efectuat în 525 de călugărul Dionisie cel Mic (470-550).
30 aproximativ Isus din Nazaret e crucificat la Ierusalim în epoca împăratului Tiberiu (14-37) şi a procuratorului său în Galileea, Pilat Pontius (26-36), a tetrarhului Irod Antipa (4 î.C.-40) şi a Marelui Preot Caiafa (18-36).
45-58 Călătorii misionare ale apostolului Pavel.
64 aproximativ Execuţia capitală a apostolilor Petru şi Pavel, în epoca primei „persecuţii" împotriva creştinilor făptuită de împăratul Nero (54-68).
250 Persecuţia întreprinsă de împăratul roman Decius (249-251).
303-304 Persecuţii anticreştine întreprinse de împăratul roman Diocletian (284-305).
313 Edictul de la Milano.
325 Conciliul ecumenic de la Niceea, convocat de împăratul Constantin: este condamnat arianismul.

391-392 Împăratul Teodosiu (379-395) proclamă creştinismul religie de stat. Toate cultele necreştine sînt interzise în teritoriile imperiului.
431 Conciliul ecumenic din Efes: e condamnat nestorianismul.
496 Convertirea la creştinism a regelui francilor Clovis (482-511).
529 Benedict de Nurcia (480-547) întemeiază mînăstirea Montecassino.
726-843 Lupta împotriva cultului imaginilor în imperiul bizantin.
728 Regele longobard Liutprando (712-744) dăruieşte pontifului teritoriile Nepi şi Sutri: începe puterea temporală a bisericii romane.
800 Carol cel Mare, regele francilor, este încoronat împărat al Sfîntului Imperiu Roman de către papa Leon al III-lea (795-816).
1054 Ruptură definitivă între biserica romană şi biserica ortodoxă.
1075-1122 Lupta pentru învestituri între papă şi împărat.
1095 Papa Urban al II-lea (1088-1099) porneşte prima cruciadă. Cruciadele se vor prelungi pînă în 1270. Primele persecuţii împotriva evreilor.
1122 Concordatul de la Worms pune capăt luptelor pentru învestituri.
1208-1229 Cruciada împotriva albigenzilor şi exterminarea lor.
1210 Francisc de Assisi (1281/2- 1226) întemeiază ordinul franciscan.
1215 Al IV-lea Conciliul de la Laterano, convocat de papa Inocenţiu al III-lea (1198-1216), stabileşte reforma bisericii şi instituie norme pentru lupta împotriva ereziilor.
1231 Papa Grigorie al IX-lea (1227-1241) instituie Oficiul Sfintei Inchiziţii.
1309 Sediul papalităţii se transferă la Avignon; va fi readus la Roma în 1377 de către papa *Grigorie al XI-lea (1370-1378).*
1378 Marea schismă a Occidentului, care se va termina în 1417.
1452-1455 Prima ediţie tipărită a Bibliei lui Gutenberg.
1453 Turcii cuceresc Constantinopolul.
1517 Martin Luther afişează pe portalul bisericii castelului din Wittenberg 95 de teze teologice. Începe Reforma protestantă.
1522 Începutul Reformei la Zürich de către elveţianul Ulrich Zwingli (1484-1531).
1531 Regele Angliei Henric al VIII-lea (1509-1547) se desparte de biserica de la Roma.
1534 Ignacio de Loyola (1491-1556) întemeiază Ordinul Iezuiţilor.
1545-1563 Conciliul de la Trento stabileşte principiile reformei catolice (aşa-numita Contrareformă).
1555 Pacea religioasă de la Augsburg.
1562 Încep în Franţa războaiele religioase dintre catolici şi hughenoţi (calvini).
1572 Noaptea Sf. Bartolomeu: numai la Paris sînt masacraţi peste 2 000 de hughenoţi.
1598 Edictul din Nantes, emis de regele Franţei Henric al IV-lea (1598-1610). Se decretează toleranţa faţă de religia hughenotă în Franţa.
1648 Pacea din Westfalia. Se încheie Războiul de Treizeci de ani şi se stabileşte principiul *cuius regio eius religio.*

1685 Regele Franţei Ludovic al XIV-lea (1643-1715) revocă Edictul din Nantes: o jumătate de milion de hughenoţi părăsesc Franţa.
1789 Adunarea Constituantă de la Paris hotărăşte suprimarea proprietăţii ecleziastice.
1869-1870 Conciliul Vatican I, convocat de papa Pius al IX-lea (1846-1878), hotărăşte dogma infailibilităţii papei şi a primatului său jurisdicţional.
1929 Pactele de la Laterano dintre biserica catolică şi statul italian; se înfiinţează statul Cetatea Vaticanului.
1962-1965 Conciliul ecumenic Vatican II, convocat de papa Ioan al XXIII-lea (1958-1963); este iniţiată o reformă a bisericii.
1965 Revocarea excomunicării reciproce dintre catolici şi ortodocşi.

3. Profil istoric

De la împărăţie la biserică. Isus era un iudeu şi mesajul său iniţial a fost adresat iudeilor. Foarte curînd însă, mai ales ca urmare a acţiunii misionare a unui iudeu convertit, Pavel, evanghelia a fost adresată şi păgînilor şi a început să se propage rapid în lumea mediteraneană. Legat iniţial de universul Palestinei rurale, ca urmare a misiunilor lui Pavel creştinismul s-a transformat în mişcare urbană, care îşi cucerea adepţii în cetăţile eleniste ale imperiului roman, nu numai printre dezmoşteniţi, ci şi în păturile sociale mijlocii. O dată cu distrugerea Templului din Ierusalim din anul 70, săvîrşită de Titus în urma unei revolte iudaice, creştinismul, care îşi menţinuse ca centru Ierusalimul, s-a distanţat treptat de matricea sa iudaică, structurîndu-se în biserici ordonate ierarhic, avînd în frunte un episcop. Termenul de „biserică" are o origine biblică, raportîndu-se la ebraicul *qahal*, care în Vechiul Testament indica poporul lui Dumnezeu adunat pentru cult sau pentru război. Primii creştini, vrînd să sublinieze continuitatea lor, ca nou Israel, cu vechiul Israel ai cărui moştenitori se simţeau în virtutea noului pact sau testament tocmai graţie sacrificiului crucii, pentru a denumi propriile comunităţi au recurs la termenul *ekklesia*, care în greaca elenistă desemna „adunare populară", dar care în greaca biblică în care fusese tradusă Biblia (aşa-numita Septuaginta) fusese folosit pentru a traduce tocmai ebraicul *qahal* (adunarea evreilor neconvertiţi la creştinism a fost în schimb indicată prin termenul grecesc *synagogé*, de unde sinagoga). „Chiesa" (termen italian derivat din transcripţia latină *ecclesia* [*n.t.*]) a ajuns astfel să indice reunirea, din iniţiativa lui Dumnezeu (şi, spre deosebire de adunările din cetăţile eleniste, nu din iniţiativa oamenilor) a celor care mărturisesc credinţa creştină. Pe tot parcursul secolului al II-lea aceste biserici, ascultînd de un episcop care tinde să-şi asume, începînd din Asia Mică, puteri monarhice şi sub care acţionează înalte funcţii intermediare – presbiterat, diaconat – care desfăşoară munca de îngrijire a sufletelor, sînt autonome unele faţă de altele, chiar dacă treptat-treptat, în cursul secolului al III-lea, se va afirma „primatul"

sediului roman. Răspîndindu-se în diferite zone ale imperiului şi adaptîndu-se la uzanţe şi obiceiuri (şi limbi) locale, creştinismul îşi însuşeşte o mulţime diversă de tradiţii şi de poziţii care numai în urma izbucnirii unor forme de erezie chiar în interiorul sistemului vor suferi un proces de omogenizare doctrinară (EREZIE ŞI ORTODOXIE*). Se va vedea astfel constituindu-se un canon scripturistic tot mai uniform, un crez comun, liturghii orbitînd în jurul botezului şi împărtăşaniei.

EREZIE ŞI ORTODOXIE

Ortodoxia şi erezia sînt doi termeni care se revendică de la fapte. Se spune de obicei că o idee este ortodoxă atunci cînd se presupune, explicit sau implicit, că ea se contrapune unei alte idei sau practici, considerată eretică. Folosirea celor doi termeni implică o judecată de valoare, reflectînd în orice caz punctul de vedere al unui anumit grup, în general cel mai puternic sau cel mai numeros, care se va considera pe sine drept ortodox iar pe adversarii săi drept eretici.

Ortodoxia derivă de la grecescul *orthos*, „drept", „just", şi *doxa*, „opinie sau doctrină". Pe măsură ce comunităţile creştine se structurau treptat sub conducerea şefilor care trebuiau să vegheze asupra lor, episcopii (de la *episkopos*, „supraveghetor"), se instituie încet-încet o exercitare a controlului care urmăreşte să distingă doctrinele „drepte" de doctrinele ce nu par să fie astfel (cf. Ignaţiu din Antiohia, *Eph.* 1, 1). În Pastorale îşi croieşte drum un concept de ortodoxie ca ansamblu de idei, garantate de fidelitatea faţă de tradiţie, care consideră opiniile adversarilor drept vorbărie goală (cf. 2 Timotei 2, 14-18). Ulterior, semnificaţia ortodoxiei va tinde să se restrîngă, pentru a indica mai specific justa interpretare a Scripturilor, pe care numai ortodocşii le înţeleg în mod corect, în timp ce ereticii le deformează.

Cît despre erezie, ea derivă din grecescul *háiresis*, „alegere". Termenul era folosit în context filozofic pentru a indica un curent, o direcţie de gîndire, deci o şcoală, aşadar fără nici o semnificaţie peiorativă: utilizarea lui ca atare e atestată şi în Noul Testament (Faptele, 24, 14; 26, 5; 28, 22). Începînd de la Pavel începe el să se încarce cu o conotaţie negativă. În Galateni 5, 20 el prezintă tabloul unei comunităţi divizate în multe „partide", care stîrnesc polemici şi dispute, tulburînd pacea şi armonia. Cristosul nu poate fi divizat, şi deci nu poate să dea naştere unor partide opuse printre cei care se reclamă de la el. Apoi, la începutul secolului al II-lea, o dată cu afirmarea episcopatului monarhic, „erezia" sfîrşeşte prin a căpăta semnificaţia negativă destinată să străbată veacurile, aceea de opinie deviantă, doctrină greşită care îl exclude de la comuniune („calea cea dreaptă") pe cel care o practică (cf. Ignaţiu din Antiohia, *Eph.* 6, 2; *Trall.* 6, 1).

Începînd de la jumătatea secolului al II-lea, o dată cu izbucnirea crizei gnostice, se va alcătui treptat, în special cu Iustin şi cu Irineu, o adevărată literatură antieretică, aceasta aflîndu-şi obiectul principal în depistarea, descrierea, respingerea şi condamnarea ereziei.

Perioada care se întinde pînă la Conciliul de la Niceea (325) a fost caracterizată de dispute teologice extrem de aprinse, concentrate pe problema raporturilor dintre unicul Dumnezeu, Domn şi Creator, şi Fiul (chestiunea Sfîntului Duh se va pune abia în cursul secolului al IV-lea). Natura deosebită a întemeietorului, într-adevăr, considerat de adepţii săi om şi Dumnezeu totodată, a dat foarte curînd naştere unor reflecţii sistematice asupra raporturilor sale ca Fiu al lui Dumnezeu cu Tatăl, în scopul de a salvgarda atît unicitatea lui Dumnezeu (MONOTEISM*) cît şi existenţa unui Tată şi a unui Fiu. Punctul de sosire al acestor reflecţii este Conciliul de la Niceea (325), convocat pentru a combate arianismul, o mişcare care, pentru a apăra monoteismul, susţinea teza cum că Fiul nu era din aceeaşi substanţă cu Tatăl, făcînd din Cristos o creatură desăvîrşită, dar, tocmai în calitate de creatură, o fiinţă subordonată Tatălui (*subordonaţionism*): Conciliul a subliniat consubstanţialitatea şi deci deplina divinitate a Fiului.

În ceea ce priveşte raporturile cu Imperiul roman, creştinismul – deja distinct de iudaism, care era o religie tolerată în interiorul Imperiului – a intrat în conflict cu puterea romană, din moment ce credinţa sa monoteistă îl împiedica să recunoască pretinsa natură divină a împăraţilor. Astfel a fost victima unei serii de persecuţii, care încep în principal la jumătatea secolului al III-lea pentru a culmina cu ultima mare persecuţie dezlănţuită de Diocleţian (303-304). Lucrurile s-au schimbat o dată cu venirea la putere a lui Constantin, care a recunoscut creştinismul ca *religie licită* (Edictul de la Milano din 313), de fapt privilegiindu-l în raport cu păgînismul tradiţional care fusese religia oficială a împăraţilor precedenţi. Această alegere va avea consecinţe istorice decisive, pentru că de-acum înainte biserica, graţie şi posesiunilor donate de Constantin, va inaugura epoca puterii sale temporale, exercitînd în acelaşi timp în mod direct sau indirect puterea politică. În sfîrşit, în urma diferitelor edicte ale lui Teodosiu I, emise între anii 380 şi 392, creştinismul va deveni religie oficială a imperiului, luînd locul păgînismului de stat.

Era constantiniană. Transformarea creştinismului în religie de stat a avut ca efect o profundă împletire între biserica catolică şi puterea politică, care a inaugurat o epocă numită de obicei *era constantiniană*. Ea se caracterizează prin formarea unui stat creştin: legile lui civile primesc normele morale fundamentale ale creştinismului şi protejează, prin forţa coercitivă a sancţiunii penale, regulile religioase şi ecleziastice; în acelaşi timp, ierarhia garantează subordonarea faţă de guvernanţi prin legitimarea religioasă a comportamentelor politice care le asigură acestora consensul. Într-un atare context, împăratul creştin îşi atribuie în organizarea ecleziastică rolul de „episcop extern", avînd îndatorirea de a asigura ortodoxia şi unitatea bisericii fie prin

mijloace organizatorice – nu întîmplător lui Constantin i se datorează convocarea primului Conciliu ecumenic la Niceea (325) – fie prin mijloace temporale. Prin opoziţie, episcopii – tot mai mulţi provenind, după cum o dovedeşte cazul lui Ambrosius, din acele pături sociale nobiliare care furnizau imperiului înaltele magistraturi – sînt investiţi în funcţii civile. Cu toate acestea, şi ca urmare a persistenţei în Răsărit a Imperiului bizantin, moştenitor al celui roman, şi a fărîmiţării Occidentului în regate romano-barbare, se conturează în cele două zone o dezvoltare diferită: în aria de limbă greacă apare o puternică identificare a Bisericii cu Statul, pe cînd în cea latină papa Gelasius (492-495) avansează teza unirii prin distingerea între puterea temporală şi cea spirituală.

Tot ca reacţie la mundanizarea bisericii indusă de cotitura constantiniană se naşte în Egipt monahismul, mai întîi sub formă schimnică (Antonie), pentru a căpăta mai tîrziu, cu Pahomie, forme chinoviale (MONAHISMUL*). Din Egipt, acesta se va extinde, mai întîi în Răsărit (Siria), apoi în Apus, unde va prevala forma chinovială.

În secolele al IV-lea şi al V-lea, fiind de-acum definită chestiunea naturii particulare a monoteismului creştin, vor izbucni controversele cristologice relative la natura lui Cristos. Problema devine acum aceea de a înţelege, pe un plan mai înalt decît cel raţional, misterul prezenţei, într-o unică persoană, a celor două naturi, divină şi umană. Au apărut diferite interpretări. Unele subliniau divinitatea lui Cristos, punîndu-i în umbră umanitatea; altele vedeau umanitatea din Cristos atît de distinctă de divinitatea sa încît se putea opera o sciziune. Conciliul de la Calcedonia (451) a delimitat graniţele ortodoxiei, definindu-l pe Isus Cristos ca Dumnezeu adevărat şi om adevărat, dintr-o unică substanţă cu Tatăl în ceea ce priveşte divinitatea sa şi dintr-o substanţă comună cu a oamenilor în ceea ce priveşte umanitatea sa.

În paralel s-a abordat chestiunea relativă la natura Sfîntului Spirit şi la raporturile între Tatăl, Fiul şi Sfîntul Spirit (problema Treimii). În cele din urmă şi această doctrină a fost definită într-o serie de concilii prin formula „trei persoane într-o unică substanţă", pentru a prezerva pe de o parte unicitatea lui Dumnezeu, pe de alta distingerea şi autonomia, în calitate de „persoane", a activităţilor sale interne. Pentru biserica din Occident, Sfîntul Spirit purcede de la Tatăl şi de la Fiul; expresia *Filioque* este în schimb respinsă de biserica ortodoxă, pentru care Sfîntul Duh purcede de la tatăl „prin Fiul".

MONAHISMUL

Monahismul este o formă particulară de viaţă, care implică un anumit grad de izolare şi de separare în interiorul societăţii („monah" din punct de vedere etimologic înseamnă exact „solitar"), prin renunţarea la viaţa normală de familie şi de muncă, pentru a se dedica practicării unei discipline speciale,

ordonată în scopul atingerii unui obiectiv religios specific, mai înalt și mai desăvîrșit decît cele atinse în mod normal de ceilalți adepți ai religiei de apartenență. Viața monastică se exprimă în două modalități fundamentale: cea de schimnicie, potrivit căreia monahii duc o viață solitară și izolată, fie stabilindu-se într-un loc fix și nelocuit (pustnic) fie schimbînd în permanență locul (monahi itineranți); și cea chinovială în care grupuri mai mult sau mai puțin numeroase de monahi duc o viață comunitară, locuind în aceeași clădire (mînăstire) și desfășurînd anumite activități în comun (rugăciune, muncă, studiu etc.). Viața monastică se caracterizează prin diferite practici ascetice, mai mult sau mai puțin radicale, care subliniază despărțirea și îndepărtarea de lume; ele cuprind în general renunțarea la exercitarea sexualității (castitate) și la posesia de bunuri personale; o limitare în folosirea cuvîntului (tăcere monastică), a odihnei nocturne, a cantității și calității alimentelor și a băuturilor de consumat. La aceste practici ascetice se adaugă deseori perioade mai mult sau mai puțin lungi și intense de rugăciune și de meditație. Un fenomen în mod frecvent legat de viața monastică este cel al discipolatului: călugării aspiranți se adună în jurul unui maestru spiritual, care îi călăuzește pe calea dificilă spre atingerea unui ideal religios de perfecțiune. Deseori monahii legitimează și confirmă validitatea doctrinelor pe care le profesează și a practicilor pe care le îndeplinesc prin referirea la maeștrii lor și la maeștrii maeștrilor lor, creînd în felul acesta linii de tradiție care urcă de regulă pînă la întemeietor. Accesul la viața monastică este în general reglementată de rituri speciale de inițiere și de ordonare, care pot prevedea o perioadă mai mult sau mai puțin lungă de ucenicie (noviciat) și depunerea unor legăminte specifice (de obișnuință, de castitate, de sărăcie și de supunere). Apartenența la un grup monastic determinat e vizibilă prin adoptarea unui veșmînt deosebit, la care se pot adăuga anumite semne corporale.

Încă în India vedică și brahmanică erau răspîndite unele forme de viață monastică, chiar dacă mai ales în interiorul buddhismului și al jainismului (secolul al VI-lea î.C.) s-au desfășurat experiențele monastice cele mai tipice. Prin buddhism, mai apoi, monahismul s-a răspîndit în întreaga Asie și, în versiunea lamaistă, a ajuns să obțină puterea politică în Tibet. Forme de monahism sînt atestate și la maniheiști, care le rezervau celor aleși; și în tradiția islamică, în special în sufism. În tradiția ebraică, unele experiențe de viață monastică sînt documentate, în secolele de graniță ale erei creștine, la terapeuții din Egipt (menționați de Filon din Alexandria) și la esenienii de la Qumran.

În monahismul creștin se vor regăsi motive ascetice dezvoltate de filozofia greco-elenistică și idealuri religioase proprii tradiției ebraice, reinterpretate în lumina mesajului creștin.

O dată cu aprobarea, din partea a o sută cincizeci de episcopi reuniți la Conciliul de la Constantinopol (381), a ceea ce va fi definit drept crezul niceeano-constantinopolitan, afirmarea catolicității bisericii – și totodată a unității, a sanctității și a caracterului ei apostolic – nu mai constituia doar

o caracterizare a ei proclamată de iscusinţa unor autori de prestigiu sau de „crezul" formulat de unele comunităţi individuale, ci făcea de-acum parte din profesiunea de credinţă creştină explicită. În secolul al V-lea în Orient şi în secolul al VIII-lea în Occident acest simbol este primit în liturghie, înglobîndu-se astfel în simţirea comună a credincioşilor.

Creştinismul medieval. Creştinismul continuase între timp să se răspîndească din nordul Europei pînă în nordul Africii, devenind religia noilor regate barbare şi contribuind la formarea unei noi civilizaţii, aşa-numită romano-barbară, în care el s-a arătat a fi, printre altele, un factor decisiv de transmisie culturală, graţie şi acţiunii mînăstirilor. Monahismul din Evul Mediu timpuriu e puternic influenţat de modelul benedictin, purtînd pecetea regulii elaborate de Benedict de Nurcia în prima jumătate a secolului al VI-lea şi răspîndită în Italia şi în Galia Merovingienilor. Aici pătrunde în acelaşi timp severul şi rigurosul monahism de origine irlandeză – al cărui cel mai ilustru reprezentant, în cursul secolelor al VI-lea şi al VII-lea, este Colombanus – care ulterior influenţează experienţele monastice anglo-axone, care au dovedit o mare vitalitate misionară în lumea germanică din secolul al VIII-lea. Călugări şi mînăstiri intră, în felul acesta, în procesele de construcţie a Europei francilor, ca şi în restauraţia culturală carolingiană.

Prin anul 909 este întemeiată abaţia de la Cluny de către Wilhelm I, duce de Aquitania, şi de către abatele Bernon: monahismul de aici va fi destinat, prin puternica sa spiritualitate care, spre deosebire de regula benedictină, privilegiază regimul de contemplaţie şi de rugăciune, să-şi pună amprenta asupra panoramei monastice europene pînă cînd, în cursul secolelor al XI-lea şi al XII-lea, se vor impune forme monastice de inspiraţie eremitică, acestea propunîndu-şi să retrăiască *ad litteram* şi în toată asprimea monahismul benedictin de la începuturi. În felul acesta, în Italia se nasc ordine ca al vallombrosienilor, al camaldolezilor, în Franţa al certosinilor, al cistercienilor, al grandmontianilor şi al premostratenilor. În secolul al XII-lea, mai ales datorită lui Bernard de Clairvaux, domină monahismul cistercian, care, pe de altă parte, împreună cu celelalte manifestări benedictine, nu pare a fi capabil să răspundă sfidării venite din partea cetăţilor şi din partea păturilor urbane promotoare ale renaşterii economice din epocă, sfidare care va fi în schimb primită de noile ordine ale călugărilor cerşetori.

O schimbare radicală a avut loc ca o consecinţă a expansionismului islamic din Egipt şi din Siria pînă în Spania: teritorii în mod tradiţional creştine, în care creştinismul a dispărut cu totul sau, oricum, a rămas un fenomen de minoritate. Un al doilea eveniment de mare importanţă a fost răspîndirea creştinismului printre slavi. În anul 988 el a fost proclamat religie oficială la Kiev: se iniţia astfel expansiunea sa milenară în Rusia. Între timp, Răsăritul

şi Apusul, în urma unui şir complicat de evenimente, se separaseră treptat, ca rezultat al modului în care se constituiseră cele două biserici.

În Apus, decisivă s-a dovedit a fi aşa-numita reformă gregoriană, operă a papei Grigore al VII-lea (1073-1085). În lupta sa împotriva imperiului, pentru „libertatea bisericii", pontiful îşi propune să modeleze un cler cu o fidelitate de monolit faţă de Roma; pentru aceasta combate simonia (vînzarea-cumpărarea funcţiilor ecleziastice), dar şi căsătoria preoţilor, practicată în schimb în Răsărit. În afară de aceasta, imprimă papalităţii caracteristici care îi vor marca întreaga istorie ulterioară: ea devine o instituţie de guvernare de tip monarhic, care revendică o superioritate teocratică asupra puterii temporale. Se impune astfel o ecleziologie de-acum ireconciliabilă cu cea care caracterizează biserica din Răsărit. Mai tîrziu, cruciadele, în special a patra, desfăşurată împotriva Constantinopolului (1204) care va fi ocupat şi prădat, sfîrşesc prin a săpa o prăpastie pe care Conciliul de la Lyon din 1274 va încerca zadarnic s-o umple.

O mişcare de reformă, tinzînd să instaureze, după exemplul bisericii primitive, un model de viaţă apostolică bazată pe traiul în sărăcie, împărţirea bunurilor cu cei săraci, predicarea itinerantă a evangheliei, bîntuie biserica apuseană în cursul secolului al XIII-lea. Ea se traduce prin apariţia, pe de o parte, a unor mişcări eretice, care vor fi combătute cu duritate de papalitate, pe de alta, a ordinelor religioase ale călugărilor cerşetori (franciscani, dominicani, la care se vor adăuga ulterior carmeliţii, serviţii etc.), care vor fi însă integraţi în viaţa instituţională a bisericii. Dar tensiunile interne ale instituţiei sînt destinate să rămînă nerezolvate, pentru a izbucni, în secolul următor, în marea schismă (1378-1414), care va fi martora coexistenţei a doi şi mai tîrziu a trei papi, fără să se poată stabili care din ei este cel legitim.

În Răsărit, continuitatea tradiţiei creştine şi îndeosebi a raportului cu statul inaugurată de Constantin şi teoretizată de Eusebiu din Cezareea, e garantată, spre deosebire de situaţia din Apus, de continuitatea cadrului instituţional, care va dăinui, cu suişuri şi coborîşuri, pînă în 1453, data căderii Constantinopolului sub loviturile turcilor. În cursul secolelor al VIII-lea şi al IX-lea s-a ivit şi s-a afirmat în sînul bisericii şi al societăţii bizantine o mişcare potrivnică cultului icoanelor, denumită iconoclastă, de la grecescul *eikonoklástes*, „distrugător de icoane". Rădăcinile religioase ale iconoclasmului coboară pînă la creştinismul de la începuturi şi pînă la aniconismul său (absenţa imaginilor), consecinţă atît a prohibiţiei biblice (Ieşirea 20, 4) cît şi a luptei antiidolatrice împotriva cultului păgîn al imaginilor divine. Apariţia, începînd mai ales din secolul al IV-lea, a unei arte creştine prin reprezentări ale lui Cristos, s-a îmbinat cu răspîndirea cultului relicvelor, legat de naşterea cultului sfinţilor: în felul acesta, imaginile lui Cristos, ale Fecioarei şi ale sfinţilor au sfîrşit deseori prin a se transforma în obiecte ale unui cult popular care se va adresa acestora pentru a obţine efecte miraculoase.

În anul 730 împăratul Leon al III-lea emitea un decret prin care se interzicea cultul imaginilor. Controversele care au urmat au cunoscut două faze distincte şi de intensităţi diferite, respectiv în cursul secolelor al VIII-lea şi al IX-lea. Prima perioadă a cunoscut culmea iniţiativei în timpul domniei lui Constantin al V-lea (741-755), care nu s-a limitat la scoaterea şi la distrugerea icoanelor, ci i-a persecutat cu duritate pe apărătorii acestora. Doctrina iconoclastă a fost formulată în cheie cristologică de către împărat şi a fost ratificată în mod explicit în cadrul Conciliului de la Hiereia (754), care a declarat împărtăşania unica imagine corespunzătoare a lui Cristos. Graţie sprijinului împărătesei Irina, rezistenţa iconofililor a avut posibilitatea de a se afirma la al doilea Conciliu de la Niceea (787), recunoscut mai tîrziu ca al şaptelea conciliu ecumenic al Antichităţii. Cu toate acestea, în cursul secolului al IX-lea, asistăm la o reviviscenţă a iconoclastiei, chiar dacă în forme mai puţin violente. Restabilirea definitivă a cultului icoanelor a avut loc în 843. Cu această victorie, biserica bizantină a considerat terminată propria elaborare doctrinară, mergînd pînă acolo încît să desemneze icoana ca expresie prin excelenţă a credinţei ortodoxe.

În ciuda acestor situaţii conflictuale, biserica bizantină, conştientă de supremaţia sa culturală, a trăit, mai ales între secolele al VII-lea şi al IX-lea, o perioadă de pace şi de înflorire doctrinară şi spirituală. Acest lucru explică lipsa de înţelegere a Apusului faţă de deciziile Conciliului II de la Niceea privind cultul icoanelor precum şi ascuţirea tensiunilor dintre Roma şi Constantinopol, care vor ieşi la suprafaţă în special în două episoade: puţin după jumătatea secolului al IX-lea cu patriarhul Fotios şi în 1054 cu succesorul său Mihail Keroularios. Nici una nici cealaltă criză nu au provocat în mod explicit o schismă între ortodoxia răsăriteană şi catolicismul latin, dar, cu trecerea timpului, ele aveau să ducă la o situaţie schismatică de facto. Ulterior, între secolele al XIII-lea şi al XV-lea, în stadiul dialogului regăsit cu Apusul, teologi şi concilii se vor strădui să elimine cauzele acestei rupturi. Pentru bizantini ele sînt de ordin doctrinar (cum ar fi adăugarea la crezul niceeano-constantinopolitan a lui *Filioque* – purcederea Duhului „şi de la Fiul"), instituţional (ca afirmarea primatului roman), ritual (cum ar fi oficierea împărtăşaniei cu azimă).

Creştinarea popoarelor slave, amintită mai sus, pe lîngă faptul că pentru imperiu şi pentru creştinătatea lui constituie un fel de compensaţie pentru pierderea celei mai mari părţi din teritoriile meridionale în favoarea islamului, a reprezentat şi un important episod de inculturaţie a creştinismului, mai ales graţie acţiunii celor doi misionari Kiril şi Metodiu, care, traducînd Biblia în limba slavonă cu caractere ce se vor numi chirilice, au pus bazele culturii slave, permiţînd oficierea liturghiei în limba vorbită de populaţie. S-a format astfel comuniunea eclezială bizantină, marcată pînă în epoca modernă de contrastul între vocaţia unităţii şi tendinţele centrifuge. Cu timpul

va apărea o federaţie de biserici naţionale independente între ele, faţă de care forul constantinopolitan exercită un primat de onoare. În noile state slave, revendicarea autonomiei s-a manifestat prin mijlocirea cererii de „autocefalie", care în realităţile mai dinamice pe plan atît politic cît şi eclezial va ajunge să obţină patriarhatul (ca în cazul bulgarilor în secolele al X-lea şi al XII-lea şi în cazul ruşilor în 1589).

Adevăratul protagonist al vieţii spirituale a fost MONAHISMUL*: el a oferit modelul de sfinţenie prin excelenţă, fără ca rolul laicatului să fie văzut în limitele unei optici ierarhice ca în Apus. Răsăritul nu cunoaşte congregaţiile bine organizate ale Apusului şi nici rolul lor social şi cultural. Şi apoi, începînd din secolul al X-lea, a devenit fundamental rolul jucat de muntele Athos, care, o dată cu apariţia isihasmului, va deveni inima tradiţiei spirituale ortodoxe.

Isihasmul este o mişcare ascetică şi monastică care s-a răspîndit în biserica ortodoxă mai întîi în aria greco-bizantină şi mai apoi în cea slavă între secolele al XII-lea şi al XVI-lea. Scopul său e acela de a atinge, în limitele unor forme de viaţă fie comunitară fie individuală, o stare de singurătate şi de „pace" (*hesychia*), în urma căreia monahul să fie capabil să obţină comuniunea cu Dumnezeu. La exerciţiile obişnuite ale ascezei monastice, ca postul şi alte practici de mortificare, isihasmul a adăugat o nouă tehnică psihosomatică de rugă, menită să însoţească „rugăciunea lui Isus" sau „rugăciunea inimii". Invocarea continuă a numelui lui Isus, împreună cu implorarea îndurării lui pentru propria condiţie de păcătos, cunoscută din secolul al V-lea, e susţinută de un ritm regulat al respiraţiei, care asigură monahului o fixitate în contemplaţie, predispunîndu-l la iluminarea divină. Potrivit formulărilor celor mai îndrăzneţe ale mişcării, cel care se angajează în această metodă va putea ajunge să primească viziunea luminii de pe muntele Tabor.

Afirmat iniţial printre comunităţile monastice de la muntele Athos, isihasmul a dobîndit în secolul al XIV-lea o hegemonie spirituală asupra întregii ortodoxii, datorită îndeosebi operei lui Grigore Palamas (1296-1359), care a susţinut posibilitatea unei participări reale a omului la viaţa lui Dumnezeu prin intermediul „energiilor" sale increate, adică al operaţiunilor graţiei divine, chiar dacă acestea trebuie considerate ca riguros distincte de esenţa lui Dumnezeu, care rămîne incognoscibilă şi imparticipabilă. În versiunea pe care a dat-o Grigore, isihasmul a devenit dogma bisericii bizantine şi a contribuit la păstrarea identităţii ei, datorită puternicului apel la moştenirea patristico-monastică şi la locul central al experienţei spirituale, în opoziţie cu tendinţele umaniste şi raţionaliste, care doreau să lege raporturi mai strînse cu cultura Occidentului creştin.

Reforma protestantă. Cereri de reformă străbat întreaga istorie a creştinismului, constituind unul dintre factorii dinamici. Aceste cereri, din diferite moti-

ve, erau deosebit de vii la începutul secolului al XVI-lea. În general însă, în spaţiul istoriografic, în mod obişnuit e definită „reformă" mişcarea de reînnoire evanghelică apărută în Germania în al doilea deceniu al secolului al XVI-lea şi condusă de călugărul augustinian Martin Luther (1483-1546). Mai precis, se califică prin acest termen arcul de timp cuprins între 1517 (data tradiţională a afişării celor 95 de teze în ajunul sărbătorii Tuturor Sfinţilor) şi moartea lui Jean Calvin (1509-1564), cuprinzînd astfel aici şi gîndirea şi opera atît ale reformatorilor clasici, adică, pe lîngă Luther şi Calvin, ale lui Zwingli (1484-1531) şi Bucero (1491-1551), cît şi ale reformatorilor radicali, reprezentaţi mai ales de Thomas Müntzer (1468-1525) şi ale capilor mişcării anabaptiste. Cît priveşte termenul „protestantă" care o califică, trebuie să reţinem că la origine el nu avea semificaţia de astăzi, în care prevalează accentele critice şi polemice. De fapt, atunci cînd a fost aplicat pentru prima oară adepţilor şi partizanilor Reformei, el însemna „mustrare", făcută printr-o declaraţie publică şi solemnă. Protestul a venit mai tîrziu, la a doua dietă de la Spira (1529), din partea a cinci principi electori germani şi a reprezentanţilor a paisprezece oraşe libere împotriva anulării, decretată de partida catolică, a deciziei luate în unanimitate cu trei ani în urmă, la precedenta dietă de la Spira, de a lăsa autorităţilor politice locale libertatea de a pune sau nu în aplicare în respectivele teritorii edictul din Worms din 1521, în care Luther era declarat eretic şi exilat din imperiu. Acest „protest" era pe de o parte de natură politică, pe de alta de natură confesională, ca mărturie pozitivă şi ca profesiune de credinţă în privinţa evangheliei; în afară de aceasta, era opera unor laici. Se afirma astfel una din caracteristicile originale ale protestantismului (termen ulterior, documentat numai de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea): libertatea de conştiinţă a fiecărui individ, pornind de la Scripturi, în materie de credinţă.

Promovînd această formă de protest împotriva papalităţii şi bisericii din vremea sa – care va avea drept rezultat prefacerea în ţăndări şi a unităţii bisericii apusene –, Luther îşi califică poziţiile drept *catholica fides*, revendicînd continuitatea concepţiilor sale cu cele ale bisericii primitive. Două sînt punctele cheie ale doctrinei sale: eşti justificat prin credinţă şi, aşadar, mîntuit nu graţie acţiunilor ci harului misterios al lui Dumnezeu mijlocit prin jertfa supremă a Fiului; autoritatea Bibliei e mai presus de autoritatea bisericii, şi deci a papei, din moment ce numai aceasta conţine Cuvîntul lui Dumnezeu. Prin aceasta ieşea puternic diminuată autoritatea în general a ierarhiei ca mediatoare a sacrului şi reieşea obligaţia în special pentru credincios de a fi pregătit să asculte în mod direct vestirea cuvîntului divin cuprins în Scripturi (care urmau deci să fie citite direct, fără mijlocirea interpretărilor ecleziastice). Sacramentele şi cultul au fost simplificate, au fost atacate formele tradiţionale ale pietăţii populare precum cultul sfinţilor, a fost reevaluat

statutul laicului și deci al credinciosului neînregimentat, potrivit concepției despre sacerdoțiu a tuturor credincioșilor prezentă în unele pasaje din Noul Testament, este prin urmare depreciat monahismul și alte asemenea forme de pietate. Aproape în același timp cu Luther, Zwingli a reformat în mod mai radical biserica din Zürich; la Geneva a acționat în generația următoare un alt părinte al Reformei, Jean Calvin.

De la început, Reforma a fost o mișcare larg răspîndită în Europa. Principalele sale centre de iradiere au fost în număr de patru: Wittenberg, unde acționau Luther și prietenul și colaboratorul său, umanistul Philipp Melanchthon; Zürich, unde a acționat Zwingli și, după moartea sa în bătălie, Bullinger; Strasbourg, cu Martin Bucer; în sfîrșit, Geneva, cu Guillaume Farel și, mai ales, cu Jean Calvin. Pornind din aceste centre, ea s-a extins în toată Europa, în unele țări, ca Italia (unde din 1542 acționa tribunalul Inchiziției), promovate de minorități care au fost în general constrînse să emigreze, în altele afirmîndu-se și devenind confesiune majoritară și chiar de stat (ca în nordul Europei pentru luterani sau în Scoția pentru reformați).

O trăsătură distinctivă a Reformei, urmare a principiului său de apărare a libertății de conștiință, a fost caracterul său multiform. Luther și Zwingli, părinții săi fondatori, erau uniți în privința chestiunilor de fond ale credinței evanghelice și a principiilor sale constitutive, dar nu erau de acord asupra unor puncte importante cum ar fi Cina. La Colocviul de la Marburg din 1529, organizat cu scopul de a găsi un acord, cei doi au rămas fiecare pe poziția sa: atît Luther cît și Zwingli respingeau doctrina medievală a transsubstanțierii, dar, în timp ce Luther lega prezența lui Cristos de pîine și de vin (fără a o materializa în acestea, dar afirmînd prezența simultană, reală dar distinctă, a pîinii și a trupului, a vinului și a sîngelui lui Cristos), Zwingli scotea în evidență Cina ca memorial, atribuind prezenței lui Cristos o valoare pur simbolică: prezența lui Cristos nu este în elemente sau alături de ele, ci în Spiritul care reînvie în biserici amintirea crucii.

Caracterul multiform al Reformei se manifestă și în prezența unei aripi radicale: anabaptiștii. Este vorba de o amplă și bine organizată mișcare de reformă evanghelică radicală, apărută la Zürich în anii 1523-1525. Termenul de „anabaptist" (rebotezat) a fost născocit și impus de adversari, dar întotdeauna respins de anabaptiștii înșiși, pentru care botezul credincioșilor (care pentru ei nu puteau fi decît adulți sau, oricum, conștienți) nu este o „rebotezare", din moment ce botezul catolic al copiilor nu are nici o valoare. Exponenți de marcă ai mișcării au fost, printre alții, Konrad Greber și Felix Manz, Michael Sattler și Balthasar Hubmaier. Mulți au murit ca victime ale persecuției din partea adversarilor lor.

Esența anabaptismului poate fi identificată într-o respectare riguroasă a cuvîntului Bibliei și în așa-numita „separare", adică în rigida disociere a comunității sfinte de orice colaborare – percepută ca o conivență – cu lumea.

Poziţiile anabaptiste sînt divergente faţă de cele ale reformatorilor asupra unor chestiuni importante ca atitudinea faţă de autorităţile constituite, raportul dintre biserică şi societate, modul de a înţelege comunitatea creştină şi exerciţiul disciplinei şi, firește, teologia şi practica botezului. Astfel, în *Articolele de la Schleitheim*, un document clasic al anabaptismului elveţian, se afirmă că botezul trebuie să fie administrat numai păcătoşilor penitenţi şi credincioşi, că Cina are valoare de comemorare, că adevăraţii credincioşi se despart atît de biserica papistă (adică romano-catolică) cît şi de cea antipapistă (adică reformată), că omul creştin nu trebuie să pună mîna pe sabie şi că nu trebuie să jure şi nici să îndeplinească vreo funcţie publică.

Respingînd botezul copiilor, anabaptismul nu numai că întrerupea o tradiţie mai mult decît milenară, dar mai ales punea sub semnul întrebării suprapunerea dintre comunitatea eclezială şi comunitatea civilă, tipică pentru concepţia medievală a lui *corpus christianum*, minînd astfel, de fapt, posibilitatea însăşi a unui creştinism de masă. Iar refuzul de a participa la gestionarea treburilor publice a fost combătută de reformatori ca fugă de răspundere, credinţa creştină interzicînd sustragerea de la aceasta.

În 1530, la dieta de la Augsburg, luteranismul abia ivit a cerut să fie recunoscut şi acceptat drept comunitate reformată în cadrul imperiului. Dar profesiunea de credinţă scrisă de Melanchton ca platformă teologică a doritei „unităţi în diversitate" a fost respinsă şi a devenit, sub numele de *Confessio Augustana*, prima profesiune de credinţă colectivă a protestantismului (CONFESIUNEA DE LA AUGSBURG*).

Aceste dezbinări stau la baza formării diferitelor tipuri de protestantism: cel luteran şi cel reformat, de matrice zwingliană şi calvinistă, care au avut o istorie în bună parte diferită. Reforma zwingliană, care s-a afirmat la Zürich, se deosebeşte, pe de o parte, de recunoaşterea competenţei autorităţii civile (motivată în sens evanghelic) în materie religioasă şi, pe de alta, de insistenţa asupra responsabilităţii bisericii pentru animarea în sens creştin a vieţii politico-sociale a cetăţii. Cît despre mişcarea de la Strasbourg, Martin Bucer s-a arătat sensibil la insistenţa anabaptistă de a depăşi sau cel puţin de a corecta regimul constantinian al creştinismului de masă. De aceea în programul său de reformă a inclus crearea „comunităţilor ecleziale", nuclee de credincioşi conştienţi şi care îşi exprimă public credinţa avînd sarcina de a îndeplini rolul „drojdiei" în „aluatul" creştinătăţii.

La Strasbourg, în cursul anilor 1538-1541, Calvin, exilat din Geneva şi pastor al refugiaţilor protestanţi de limbă franceză, a primit de la Bucer imbolduri decisive în domeniul liturgic şi ecleziologic pentru reforma pe care o va opera la Geneva. Lui Calvin i se datorează prima prezentare sistematică a credinţei reformate purtînd titlul *Institutio christianae religionis* (prima ediţie, în şase capitole, din 1536; ultima ediţie, în optzeci de capitole, din 1559) este

primul proiect organic de restructurare a serviciului divin, care cuprinde acum trei niveluri: pastorul, doctorul (care uneori se contopesc într-o unică funcţie), seniorul şi diaconul.

Divizarea confesională a imperiului şi a Europei în două tabere a fost confirmată prin pacea dela Augsburg din 1555, unde s-a afirmat principiul *cuius regio eius religio* (cine guvernează o regiune, îi hotărăşte religia), cu dreptul de a emigra pentru cei care nu ţineau de confesiunea principelui. Confesiunile religioase recunoscute la Augsburg, însă, au fost doar două: catolică şi luterană. Va trebui să se aştepte încheierea tragicului război de Treizeci de ani (1618-1648) cu pacea din Westfalia (1648) pentru a se vedea recunoscută şi confesiunea reformată sau calvinistă: de atunci, pluralismul religios confesional va caracteriza în mod stabil panorama religioasă europeană.

O discuţie aparte se cere în legătură cu anglicanismul. Istoria lui e legată de aceea a Angliei iar originile lui sînt legate de numele lui Henric al VIII-lea (1509-1547). Ruptura sa cu Roma a fost dictată nu de raţiuni teologice, ca în cazul Reformei protestante (dimpotrivă, monarhul era foarte catolic: studiase la Oxford teologia şi în 1521 polemizase dur cu Luther într-o scriere asupra celor şapte sacramente), ci din raţiuni politice şi personale, legate de dorinţa regelui de a se recăsători, divorţînd de prima soţie, divorţ pe care biserica romană a refuzat să-l confirme. În 1533 biserica din Anglia şi-a afirmat autonomia faţă de Roma şi în anul următor parlamentul a ratificat-o: regele a fost declarat „şeful suprem pe pămînt" al bisericii engleze, care, totuşi, pe plan liturgic şi dogmatic, a rămas fundamental legată de tradiţia catolică. După moartea suveranului însă, în timpul domniei lui Eduard al VI-lea (1547-1553) şi a Elisabetei I (1558-1603), protestantismul, sub forma sa calvinistă, a pătruns în biserica Angliei, imprimîndu-i unele din trăsăturile sale. În 1549 a apărut *Book of Common Prayer*, cartea de rugăciuni, de pietate, spiritualitate şi instruire care, înlocuind breviarul şi liturghierul romane, avea să contribuie într-o manieră determinantă la renovarea în sens anglican a formelor şi conţinuturilor vieţii religioase engleze.

Epoca modernă. Criza provocată de Reformă a fost înfruntată de biserica romană prin Conciliul de la Trento (1545-1563). Acceptarea normelor stabilite de Conciliu devine unitatea de măsură pentru adeziunea credinciosului la creştinism în versiunea lui catolică.

CONFESIUNEA DE LA AUGSBURG

Art. 5. *Serviciul Bisericii*: Pentru a se putea obţine această credinţă s-a instituit serviciul de învăţare a Evangheliei şi de administrare a sacramentelor. De fapt, prin cuvînt şi prin sacramente, ca şi prin mijlocirea instrumentelor,

se dăruieşte Sfîntul Spirit care, unde şi cînd voieşte Dumnezeu, produce credinţa în cei ce ascultă Evanghelia; ceea ce vrea să spună că Dumnezeu, nu în virtutea meritelor noastre ci în virtutea lui Cristos, îi justifică pe aceia care cred că sînt primiţi în graţia sa prin lucrarea lui Cristos: „ca să primim, prin credinţă, făgăduinţa Duhului" (Galateni 3, 14).

Îi condamnă pe anabaptişti şi pe alţii care cred că Spiritul Sfînt este dat oamenilor fără cuvîntul din afară, ci numai prin mijlocirea pregătirilor şi acţiunilor lor deosebite.

Art. 7. *Biserica*: În acelaşi mod propovăduiesc că biserica una şi sfîntă va subzista veşnic. În adevăr biserica este adunarea sfinţilor în care se învaţă Evanghelia în puritatea ei şi se administrează sacramentele. Şi pentru adevărata unitate a bisericii e îndeajuns acordul asupra învăţămîntului Evangheliei şi asupra administrării sacramentelor. În schimb nu este necesar ca tradiţiile instituite de oameni, adică riturile şi ceremoniile, să fie pretutindeni uniforme.

Art. 9. *Botezul*: Cît despre botez, propovăduiesc că este necesar pentru mîntuire şi că, prin botez, se oferă graţia lui Dumnezeu şi că copiii trebuie să fie botezaţi pentru că, consacraţi lui Dumnezeu prin botez, ei sînt primiţi în graţia lui Dumnezeu.

Condamnă pe anabaptişti, care refuză botezul copiilor şi care afirmă că copiii sînt mîntuiţi fără botez.

Art. 10. *Cina Domnului*: Cît despre Cina Domnului, propovăduiesc că trupul şi sîngele lui Cristos sînt cu adevărat prezente şi sînt împărţite celor ce se hrănesc la Cina Domnului; dezaprobă pe cei care propovăduiesc altminteri.

S-a încercat să se pună capăt abuzurilor existente, reînnoind viaţa eclezială printr-o bună formare a preoţilor (instituţia seminariilor), prin vizite pastorale pe care episcopii erau obligaţi să le întreprindă periodic în propriile dioceze pentru a controla practicile şi credinţele fidelilor, promovînd forme mai controlate de pietate faţă de sfinţi, favorizînd noi forme de devoţiune etc. Într-o asemenea întreprindere de disciplinare, decisivă s-a dovedit a fi contribuţia unor noi ordine religioase, ca Iezuiţii; nu trebuie uitată nici importanţa crescîndă pe care, ca rezultat al descoperirii noilor lumi, o dobîndeşte treptat „conchista" misionară.

În spaţiul protestant, în cursul secolului al XVII-lea, instituţionalizarea bisericilor luterane a favorizat apariţia unor forme de protest, care urmăreau o întoarcere la acel „adevărat creştinism" care caracterizase zorii Reformei. Aceste tendinţe s-au coagulat într-o mişcare, pietismul, care avea să influenţeze, prin ideile şi prin practicile sale, întreaga istorie ulterioară a protestantismului, în special a celui german. Pietismul se naşte în Germania în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, la capătul sîngerosului război de Treizeci de ani, ca reacţie la scolastica ortodoxiei, căreia i se contrapune „experienţa vie" a unei credinţe reînnoite. Potrivit fondatorului mişcării, Philipp Jakob

Spener (1635-1705), care, cu *Pia desideria* (1675), a dat mişcării „manifestul" şi statutul ei de înfiinţare, reînnoirea bisericii luterane, căreia Spener îi aparţine, trebuie să cuprindă: 1) o mai mare răspîndire şi o mai bună cunoaştere a cuvîntului lui Dumnezeu; 2) promovarea şi exercitarea efectivă a sacerdoţiului universal al credincioşilor, lucru care implică un mai mare angajament al laicilor; 3) aducerea la cunoştinţa fidelilor că creştinismul nu este numai o ştiinţă, ci şi sau mai ales o practică şi că, prin urmare, trăsătura distinctivă a adevăratului creştin e iubirea frăţească; 4) respingerea războaielor religioase; 5) o mai bună formare, şi pe plan spiritual, a studenţilor în teologie; 6) conştientizarea faptului că obiectul principal al predicii trebuie să fie omul nou: scopul creştinismului este formarea adevăratului creştin printr-o renaştere spirituală. Pentru a realiza acest scop, Spener a înfiinţat *collegia pietatis*, locuri de întîlnire ale unor creştini motivaţi care, trăind ideile pe care li le prezintă el, vor dori să devină nucleele propulsoare ale reînnoirii spirituale promovată de pietism.

Pentru bisericile creştine în genere, Iluminismul a reprezentat o epocă de criză profundă. În timp ce bisericile protestante, în forme şi în grade diferite, vor accepta sfidarea aruncată de cultura modernă, în sînul catolicismului luminile au obosit să se mai afirme. În faţa ideilor noi, care duceau la criză concepţia tradiţională că organizarea societăţii era de origine divină, întrucît era întemeiată pe reguli asupra cărora oamenii conveneau în mod liber şi că, prin urmare, statul ar putea şi ar trebui să obţină consensul politic chiar şi fără să acţioneze ca braţ secular al puterii religioase, biserica catolică s-a blocat într-o poziţie rigid defensivă, ulterior consolidată de izbucnirea Revoluţiei franceze şi de procesele de cristalizare care i-au urmat. Mai tîrziu, Restauraţia a părut, pentru moment, să-i dea dreptate. S-a întors spre credincioşi spre a le propune reîntoarcerea la un Ev Mediu creştin mitizat: istoria modernă apărea ca o înlănţuire de erori, iniţiată prin Reformă şi continuată cu toate încercările gîndirii moderne de a-l îndepărta pe om de Dumnezeu. În timp ce teologia protestantă, prin curentul liberal, a încercat un dificil dialog cu cultura modernă, cultura catolică din epocă în general, sub presiunea înaltului cler (*Sillabo* din 1864), s-a retras într-o apărare închisă a tradiţiei şi într-un refuz dispreţuitor al liberalismului şi al valorilor lui.

Cu Conciliul Vatican I (1869/1870) biserica romană – care deja prin proclamarea dogmei imaculatei concepţiuni a Mariei (1854) dorise să sublinieze propria specificitate doctrinară, aprofundată apoi de Pius al XII-lea cu noua dogmă asupra înălţării la cer (1950) – a accentuat ulterior distanţarea sa faţă de celelalte confesiuni creştine, definind drept adevăruri ale credinţei infailibilitatea şi primatul papei. Nu a fost vorba de o alegere nedureroasă, din moment ce unii episcopi au refuzat să accepte această nouă dogmă întrucît ea nu se alinia tradiţiei catolice; de aici s-a născut schisma Vechilor Catolici.

Creştinismul contemporan. Conflictul bisericii romane cu modernitatea, care se exprimase cu acuitate în *Sillabo* al lui Pius al IX-lea, părea să se mai fi domolit în ultima parte a secolului al XIX-lea. Pe de o parte, Leon al XIII-lea iniţia, prin enciclica *Rerum novarum* (1891), acel curent al catolicismului social care, identificînd în socialism şi în liberalism marile rele ale lumii contemporane, propunea o a treia cale pentru soluţionarea problemelor sociale şi în special a celei muncitoreşti: trebuia, în opinia sa, să se reglementeze viaţa societăţii în toate aspectele ei, chiar şi cele economice, potrivit normelor morale, cărora numai biserica catolică, interpretă fidelă a revelaţiei ca şi a dreptului natural, le era depozitar autentic. Pe de altă parte, dezvoltarea în spaţiul protestant al metodei istorico-critice în ştiinţele religioase – îndeosebi exegeza biblică şi istoria ecleziastică – îi îndemna şi pe cercetătorii catolici s-o aplice în studiile lor. Ei ajungeau astfel să sublinieze, la fel ca şi colegii lor protestanţi, istoricitatea formulărilor doctrinare, a structurilor şi instituţiilor ecleziastice, a raporturilor bisericii cu societatea. Această din urmă atitudine, interpretată ca *modernism* care submina temeliile tradiţiei clasice, a fost cu duritate condamnată de papa Pius al X-lea în 1907 în enciclica *Pascendi*, care conţine o definire coerentă a fenomenului, văzut ca „sinteză a tuturor ereziilor": modernişti sînt cei care, sub aparentul pretext al reînnoirii bisericii, adaptînd-o la cultura contemporană, în special în sectorul ştiinţelor religioase, promovează de fapt agnosticismul şi imanentismul, distrugînd în felul acesta caracterul supranatural al credinţei şi al dogmei în diferitele sfere în care operează.

Modul acesta teologic de a pune problema pare însă incapabil de a da seamă de complexitatea fenomenului. În realitate, la răscrucea dintre cele două secole, în faţa problemelor puse de revoluţiile burgheze şi de procesele de industrializare şi de modernizare, apar în cultura catolică două reacţii diferite. Pe de o parte, este cea reformistă, diversă şi articulată, impropriu unificată de adversarii săi sub eticheta de modernism, care se caracterizează prin căutarea unei căi de ieşire din optica intransigentă, care nu vedea posibil nici un compromis între tradiţie şi lumea modernă. Ea îşi propune, de fapt, să aducă biserica în pas cu vremurile, salvgardîndu-i patrimoniul esenţial de credinţă, dar făcînd-o în acelaşi timp capabilă de a-l transmite contemporanilor într-o manieră adecvată limbajului şi nevoilor lor. Acestei linii i se contrapune reacţia antimodernistă: deoarece lumea modernă dovedeşte de-acum că este cu totul pradă diavolului şi acoliţilor săi, trebuie săpată o prăpastie între ea şi biserică. Prin urmare, pentru antimodernişti biserica nu numai că trebuie să fie autonomă şi autosuficientă – în special prin întărirea autorităţii clerului şi a ierarhiei sale interne –, dar orice tentativă de deschidere către lume se configurează ca o trădare îndreptată spre distrugerea catolicismului: de fapt, nu pot exista o cultură autentică şi valori morale autentice în afara bisericii.

Modernismul a fost, în realitate, un fenomen european, care a atacat catolicismul, pe lîngă cel din Italia, şi din ţări ca Franţa şi Anglia. În Franţa, Alfred Loisy (1857-1940) ridică problema aplicării metodei istorico-critice în exegeza biblică şi a autonomiei studiilor istorico-religioase faţă de autoritatea magisterului, în timp ce alţi gînditori, ca Lucien Laberthonnière (1860-1932), se opun la dominanta, pe atunci, scolastică neo-tomistă în numele unei filozofii a acţiunii de inspiraţie personalistă, ridicînd chestiunea fixităţii formulelor dogmatice în faţa istoricităţii limbajului. În Italia, alături de un curent care reia problemele francezilor şi în cadrul căruia se remarcă figura preotului Ernesto Buonaiuti (1881-1946), se situează grupări mai preocupate de a oferi bazele unei reînnoiri politice de tip democrat-creştine (Romolo Murri, 1870-1944) sau de a găsi căile reformei religioase (romancierul Antonio Fogazzaro în *Il Santo*, revista „Il Rinnovamento"). În Anglia, în sfîrşit, iezuitul George Tyrrell (1861-1909) atacă chestiunea medievalismului care domneşte în biserica catolică.

Între cele două războaie mondiale, o dată cu apariţia pe scena europeană a diferitelor regimuri autoritare de dreapta şi îndeosebi a fascismului în Italia, asistăm, într-un cadru totuşi nu lipsit de contraste, la întîlnirea dintre biserica romană şi autoritarismul de dreapta, care atinge culmea în Concordatul dintre biserica catolică şi statul fascist din 1929. În alte ţări însă, ca Franţa, catolicismul se dovedeşte capabil de reînnoire: exemple sînt mişcarea biblică, favorabilă unei răspîndiri a lecturii din Scriptură şi unei interpretări mai legate de canoanele critice; cea ecumenică, tinzînd la o apropiere între confesiunile creştine; cea liturgică, orientată spre acceptarea unei participări comunitare reale a fidelilor la cult; cea misionară, înclinată spre eliberarea răspîndirii credinţei creştine de conexiunile tradiţionale cu cultura Occidentului şi cu politica lui colonială; în sfîrşit, curentul acelei *nouvelle théologie* care, atrăgînd atenţia asupra surselor patristice, reaşază conceptul de tradiţie într-o justă perspectivă istorică.

După cel de al doilea război mondial, aceşti fermenţi sînt meniţi să ajungă în Conciliul Vatican II (1962-1965), convocat de Ioan al XXIII-lea în 1959. Printr-un efort complex, nu lipsit de medieri şi compromisuri cu o minoritate legată de integrism şi de tradiţionalism, Conciliul, pe lîngă promovarea ecumenismului, a redefinit alte aspecte fundamentale ale doctrinei şi ale practicii bisericii catolice. De fapt, pe planul ecleziologiei, el desemnează în colegiul episcopilor organul suprem de guvernare al bisericii universale; în afară de aceasta, definind biserica drept poporul lui Dumnezeu peregrinînd prin istoria Împărăţiei, el prezintă ierarhia ca slujind funcţiei sacerdotale profetice şi regale care aparţine tuturor fidelilor. La nivel teologic, proclamă că revelaţia se răspîndeşte prin intermediul Scripturii şi al tradiţiei, care îşi are norma sa în cuvîntul lui Dumnezeu. În privinţa raporturilor cu lumea,

recunoaşte libertatea religioasă ca un drept al persoanei umane, a cărui respectare este o datorie a statelor; afirmă pe lîngă aceasta că biserica, lăsînd credincioşilor libertatea opţiunilor politice, îşi propune nu urmărirea unor privilegii şi avantaje, ci slujirea nevoilor decurgînd din aceasta; în sfîrşit, susţine autonomia cercetării ştiinţifice şi artistice.

Pentru protestantism, secolul XX a însemnat mai ales naşterea unui ecumenism, de-acum prezent în aproape toate bisericile, care a determinat un nou mod de a fi creştin. Termenul „ecumenism" derivă din grecescul *oikouméne* (subînţeles *ghe*, „pămînt") indicînd lumea locuită. În antichitatea creştină a fost aplicat conciliilor care adunau episcopii din întreaga biserică, prin urmare definiţi „ecumenici": în sensul acesta, echivalează cu „catolic", care în Occident a sfîrşit prin a-l înlocui. În Răsărit a continuat să fie utilizat pentru a-l desemna pe patriarhul Constantinopolului, care şi astăzi poartă titlul, ceva mai mult decît onorific, de „patriarh ecumenic".

În secolul nostru termenul a revenit glorios o dată cu naşterea unei mişcări ecumenice, care îşi propune să pregătească, să încurajeze şi să înfăptuiască unitatea tuturor creştinilor, depăşind obstacole confesionale de natură diversă prin dialog teologic, prin întîlniri frăţeşti, prin punerea în slujba oamenilor şi, acolo unde e posibil, prin mărturisirea comună a credinţei. În mod convenţional, naşterea lui e făcută să coincidă cu conferinţa misionară de la Edinburgh din 1910, adică într-o perioadă în care, pe valul proceselor coloniale care domină a doua jumătate a secolului al XIX-lea, bisericile protestante desfăşoară şi ele o intensă activitate de misiune în ţările colonizate de puterile europene. Realitatea unor biserici aflate în concurenţă deschisă între ele în opera misionară a fost criticată, la un moment dat, ca scandaloasă şi contraproductivă, întrucît săpa la temelia credibilităţii înseşi a mesajului creştin, compromiţîndu-i răspîndirea. Mişcarea ecumenică, aşadar, s-a născut în ambient protestant dintr-o instanţă misionară. Etapele principale ale istoriei sale sînt constituite dintr-o serie neîntreruptă de conferinţe internaţionale şi interconfesionale în diferite oraşe ale lumii: luîndu-le în calcul doar pe cele mai importante, din 1910 şi pînă în 1990 au fost treizeci şi trei.

Primele două mari adunări ecumenice mondiale au fost cele de la Stockholm (1925), organizată de mişcarea „Viaţă şi Acţiune" (care năzuia spre unitate prin acţiunea comună, pe baza principiului „dogma dezbină, slujba uneşte") şi cea de la Lausanne din 1927 a mişcării „Credinţă şi Constituţie", care în schimb insista asupra necesităţii unui acord şi asupra problemelor de credinţă şi de ordonare. La 23 august 1948 a fost constituit la Amsterdam Consiliul mondial al bisericilor, care este cea mai importantă instituţie ecumenică existentă astăzi. În prezent fac parte din el 311 biserici protestante şi ortodoxe (pe actul constituirii sale erau 147). Biserica catolică nu face parte din el, dar se află într-un fel sau altul în raport cu Consiliul.

Alte evenimente merită însă să fie semnalate. Critica teologiei liberale operată de teologul Karl Barth, condamnată pentru faptul de a fi înfeudat creştinismul viziunii burgheze despre lume, a încurajat apariţia socialismului religios, o mişcare care îndemna bisericile să se elibereze de supunerea lor faţă de capitalism şi de mentalitatea lor burgheză şi socialismul să se elibereze de mentalitatea sa antireligioasă. În anii treizeci-patruzeci, în urma venirii la putere a regimului hitlerist şi a adeziunii la acesta a bisericii evanghelice, s-a constituit, ca reacţie, o „biserică mărturisitoare", care a căutat să salvgardeze integritatea credinţei şi a predicii evanghelice. În a doua jumătate a secolului, în sfîrşit, largi sectoare ale protestantismului au participat la bătăliile pentru drepturile civile şi politice ale unor minorităţi rasiale sau de alt gen, la mişcări de eliberare în diferite contexte, în sfîrşit, la mişcarea pentru pace.

În concluzie, creştinii sînt în prezent organizaţi în trei mari „confesiuni" sau profesiuni de credinţă: biserica catolică apostolică romană, biserica ortodoxă, bisericile apărute din Reformă sau ca o consecinţă a ei. Numărul total al creştinilor este astăzi de circa un miliard şi jumătate: 27% dintre ei trăiesc în Europa, 25% în America Latină. Creştinismul e răspîndit în 223 de ţări şi e religia majoritară (peste 50% din populaţie) în 138 de ţări.

4. Diferitele confesiuni

Catolicismul. Conceptul de „catolic" a apărut pentru prima oară la un autor creştin din secolul al II-lea d.C., Ignatie, episcop de Antiohia (mort între 107 şi 117), care îl foloseşte referindu-se la biserica întemeiată de Isus Cristos în ansamblul ei. În decursul secolelor, termenul este apoi utilizat pentru a indica „dreapta credinţă" sau ortodoxia. De la Reforma protestantă încoace, conceptul a fost folosit în cheie confesională pentru a distinge dintre bisericile apărute din Reformă pe cele care se revendică de la biserica apostolică romană. Acestea din urmă recunosc în papă, în calitate de episcop al Romei, pe succesorul apostolului Petru (considerat întemeietorul bisericii catolice) şi pe capul lor universal.

Catolicismul modern constituie astăzi cea mai mare biserică a creştinismului, răspîndită pretutindeni în urma colonizării europene şi mişcărilor legate de evanghelizare şi de cucerire misionară, în special în rîndul populaţiilor indigene din lumile noi. Organizarea bisericii este de tip ierarhic. Unitatea de bază o constituie parohia (de obicei, cuprinzînd un sat sau o zonă dintr-un oraş); parohiile, la rîndul lor, sînt grupate în dioceze sub autoritatea unui episcop. Catedrala, considerată biserica principală a diocezei şi sediu al episcopului, este de obicei guvernată de un „capitol" de ca-

nonici (întotdeauna preoţi) condus de un decan. În vîrful ierarhiei se află papa.

Astăzi numărul catolicilor e de circa 884 milioane, adică 57% din totalul creştinilor. Majoritatea catolicilor trăieşte în America Latină (41%), în timp ce în Europa trăiesc circa 28%. Ţara cu cea mai puternică prezenţă catolică este Brazilia, cu peste 110 milioane de credincioşi; urmează Statele Unite, cu alte 67 milioane, şi Mexicul cu 66 milioane.

Alături de biserica latină – numită astfel deoarece, înainte de reforma liturgică dorită de Conciliul Vatican II care a introdus în liturghie (şi deci în ansamblul celebrărilor de cult stabilite prin reguli scrise sau transmise prin tradiţie) limbile vorbite, avea latina ca limbă liturgică –, numită şi catolico-romană deoarece era supusă conducerii episcopului Romei, există bisericile răsăritene neortodoxe, caracterizate prin muliplicitatea liturghiilor şi a limbilor care le diferenţiază între ele. Ele sînt de asemenea definite „uniate", pentru că se dovedesc în ultima instanţă în comuniune cu Roma, diferenţele rămînînd limitate la rituri, la limba liturgică şi la unele aspecte ale vieţii ecleziastice, de pildă permisiunea pentru preoţi şi diaconi de a se căsători.

Bisericilor orientale uniate le aparţin, printre altele, patriarhatul copţilor catolici şi biserica etiopienilor catolici. Alte biserici orientale sînt cele ale siriaco-catolicilor şi maroniţilor. Urmează ritul armean, patriarhatul armenilor catolici, în timp ce ritul caldeean e urmat în patriarhatul caldeilor ca şi de biserica malabarienilor. De ritul bizantin se leagă patriarhatul melkiţilor catolici, biserica bulgarilor uniţi cu biserica de la Roma, cea a grecilor catolici, a ungurilor, a italo-albanezilor, a românilor catolici, a ruşilor şi a slavilor.

Cultul catolic recunoaşte şapte sacramente, înţelese ca semne materiale pe care catolicii le consideră instituite de însuşi Isus Cristos pentru a simboliza şi a comunica daruri spirituale (ca pîinea şi vinul în împărtăşanie, care comunică prezenţa lui Cristos). Pentru a fi valabil, un sacrament trebuie să posede materia cuvenită (semnul material), forma cuvenită (formula de administrare), intenţia cuvenită (să facă ceea ce doreşte biserica). Acest lucru garantează transmiterea harului divin purtător al mîntuirii făcînd abstracţie de caracterul personal al celui care îl administrează (preotul), chiar dacă rezultatele receptării depind de condiţia spirituală a receptorului. Tradiţia a sfîrşit prin a recunoaşte şapte sacramente. Botezul este în general administrat bebeluşilor. Confirmarea, prin care receptorul reafirmă făgăduinţele făcute pentru el de naş în momentul botezului, transmite un har ulterior. Penitenţa anulează păcatele ulterioare spălării prin botez. Maslul este o pregătire pentru moarte. Căsătoria sfinţeşte uniunea conjugală. Hirotonisirea sacră transmite harul prin diferitele confirmări ale serviciului divin; ca urmare a hirotonisirii, clericii se bucură de un statut special în rîndul botezaţilor, care face deosebire între condiţia clerului de rînd şi aceea a laicilor.

Cît despre împărtăşanie, în mediul catolic ea coincide cu celebrarea liturghiei. Protestantismul a tins să păstreze ca sacramente autentice numai botezul şi împărtăşania, pe cînd anglicanismul modern tinde să admită calitatea sacramentală şi a celorlalte.

ORDINE RELIGIOASE

Sînt definite ordine sau congregaţii acele comunităţi ai căror aparţinători se angajează prin jurăminte solemne şi simple, să nu se abată de la o viaţă evanghelic inspirată sau de la viaţa de claustrare după regulile monastice ale întemeietorilor. Diferitele ordine se subdivid în monastice, ale canonicilor obişnuiţi, ale cerşetorilor, ale clericilor obişnuiţi şi cavalereşti religioase. În ordinele monastice monahii se consacră schimniciei sau trăiesc în comunitate sub călăuzirea unui stareţ (abate, stareţ, arhimandrit). În catolicism sînt, de pildă, ordine monastice Benedictinii, Certozinii, Trappiştii şi Cistercienii. Ordinele cerşetoare, apărute din mişcări medievale propovăduind sărăcia, erau obligate la început să subziste din pomeni şi să trăiască în sărăcie absolută. Ţin de acestea Franciscanii Minori, Franciscanii mînăstireşti, Capucinii, Dominicanii, Carmeliţii, Augustinienii. În sfîrşit, de clericii obişnuiţi (clericii care fac parte dintr-o congregaţie religioasă), ţin printre alţii Teatinii, Barnabiţii, Scolopii, Iezuiţii.

În catolicism, alături de sfintele scripturi, izvor al revelaţiei este şi tradiţia, care a elaborat, a transmis şi a conservat doctrine considerate inspirate fie prin autoritatea papei, în mod direct iluminat de Sfîntul Spirit (enunţurile papale, *ex cathedra*, emise, adică, de la catedra apostolică în calitate de păstor suprem şi de învăţător al întregii biserici, se bucură de privilegiul infailibilităţii), fie prin intermediul conciliilor ecumenice, reuniuni oficiale ale tuturor episcopilor bisericii, consideraţi valabili şi infailibili atunci cînd sînt convocaţi şi confirmaţi de papa (biserica catolică recunoaşte douăzeci şi unu de concilii), fie, în sfîrşit, prin meditaţia teologică a marilor doctori ai vechii biserici, de limbă greacă şi latină, aşa-numiţii Părinţi ai bisericii (dar categoria cuprinde şi personaje medievale ca Toma d'Aquino).

Biserica a cunoscut în permanenţă forme de reînnoire printr-o serie neîntreruptă de reforme, care şi-au luat drept model comunitatea discipolilor din Ierusalim, inspirîndu-se din formele lor de viaţă sărace şi comunitare. Acest ideal evanghelic stă la baza numeroaselor ordine religioase apărute, începînd cu monahismul antic, în sînul bisericii şi care s-au înmulţit în special în urma contrareformei promovată de Conciliul din Trento (ORDINE RELIGIOASE*).

Ortodoxia. Biserici ortodoxe se definesc acele biserici care au acceptat deliberările primelor şapte concilii ecumenice şi care se consideră, în consecinţă, de „dreaptă doctrină". Începînd cu anul 1054, ele au întrerupt orice relaţie cu biserica romană a Occidentului. Definiţia lor oficială este: Biserica din Răsărit care îi primeşte pe toţi credincioşii de dreaptă credinţă. Numărul total al credincioşilor se ridică astăzi la circa 130 de milioane, adică la circa 18% din totalul creştinilor. Cam jumătate din ortodocşi trăieşte în fosta Uniune Sovietică.

Bisericile, fiecare în parte, se declară „autocefale" (de la grecescul *autos*, „propriu" şi *kephalé*, „cap") întrucît sînt supuse autorităţii unui şef naţional şi au propria lor jurisdicţie. Sînt ortodoxe vechile patriarhate din Alexandria (cu sediul actual la Cairo), din Antiohia (cu sediul la Damasc), din Ierusalim şi din Constantinopol (sediul: Istanbul-Fanar). Patriarhul Constantinopolului are titlul de „patriarh ecumenic" şi se bucură de un fel de primat moral, fiind un *primus inter pares* (nu este deci un fel de papă oriental: ortodocşii neagă dreptul papei de a vorbi şi de a acţiona în numele bisericii universale fără un conciliu ecumenic şi fără colegii săi de episcopat). Din cauza acestui caracter naţional, biserica ortodoxă, îndeosebi cea din fosta Uniune Sovietică (autocefală din 1589), s-a identificat în general cu guvernările naţionale. Şi prin acest lucru istoria sa se deosebeşte de cea a catolicismului occidental, din moment ce biserica orientală deseori a tins să devină un instrument în mîna guvernelor naţionale, spre deosebire de biserica apuseană care, aşa cum o dovedeşte cazul papalităţii medievale, a tins uneori să domine statele.

În afară de cele patru vechi patriarhii ale Constantinopolului, Alexandriei, Antiohiei, Ierusalimului, biserica ortodoxă cuprinde cinci patriarhii mai recente, ale Rusiei, Serbiei, României, Bulgariei, Georgiei, bisericile ortodoxe din Cipru, Grecia, fosta Cehoslovacia, din Polonia şi din Albania, precum şi diverse alte biserici emanate din acestea.

O trăsătură pronunţat conservatoare e şi în prezent semnul distinctiv al ortodoxiei, cu deosebire în cult, care are un rol esenţial în modelul de viaţă creştină propusă de ea. Aici de fapt predica nu are ponderea atribuită ei de protestantism şi de biserica catolică de după reformă. Încrederii în comunicarea nemijlocită a textului biblic i se preferă un mesaj complex în care imaginile şi cîntul sînt destinate să producă efectul unei vii sugestii hieratice. E acceptată folosirea limbilor curente în liturghie, dar există predilecţia pentru cele vechi, ca, de pildă, slavona. Textele sînt în esenţă identice, dar tradiţiile muzicale sînt destul de diferite. Viaţa religioasă a bisericii ortodoxe se concentrează asupra sacramentelor, înţelese ca taine în care actele lui Dumnezeu în istorie devin realităţi prezente prin puterea Duhului. Şi ea recunoaşte şapte sfinte taine principale: botezul, miruirea, spovedania, împărtă-

şania, căsătoria, maslul şi hirotonia. Botezul se face prin triplă scufundare în numele Treimii. Miruirea e „pecetea duhului" şi este dată ungîndu-l pe copilul care aşteaptă confirmarea cu mir sau ulei parfumat sfinţit, în general o dată cu botezul. Căsătoria e sfinţită prin rugăciuni şi binecuvîntări, prin încoronarea soţului şi soţiei, care beau împreună un pahar de vin. Maslul (*euchelaion*) corespunde sacramentului catolic al ultimei unctiuni şi cuprinde şapte lecturi din evanghelii şi şapte binecuvîntări ale uleiului folosit pentru ungerea bolnavului. Împărtăşania se celebrează după un rit complicat; pe durata celei mai mari părţi din liturghie preotul, ca emisar al poporului în faţa tronului lui Dumnezeu, rămîne în picioare la altar în faţa iconostasului, o icoană sau o imagine sacră care reprezintă comuniunea sfinţilor, în timp ce altarul din spatele lui simbolizează legătura dintre cer şi pămînt realizată de Sfîntul Duh care coboară pentru a transforma pîinea şi vinul în trupul şi sîngele lui Cristos. Redescoperirea bogăţiei tradiţiei liturgice orientale de către creştinii occidentali constituie unul din rezultatele mişcării ecumenice.

Din punctul de vedere teologic, arhaismul fundamental (printre altele cauza lui *RASKOL**) nu a împiedicat ca, mai cu seamă în Rusia, începînd din secolul al XVII-lea, să-şi exercite influenţa lor scolastica catolică (asupra şcolii teologice de la Kiev, prin prezenţa iezuită în Polonia) şi teologia luterană. La un moment dat au avut o influenţă remarcabilă în Rusia anumite forme de ilumunism religios, iar mai tîrziu filozofiile romantice germane. Schelling în special a influenţat sofiologia, un curent de filozofie religioasă rusă manifestat în perioada cuprinzînd sfîrşitul secolului al XIX-lea şi primele decenii ale secolului al XX-lea, promovată de gînditori ca Vladimir Soloviov şi care insista asupra rolului Ştiinţei divine ca mediatoare între Dumnezeu şi creaţiune, în cadrul căreia se situează încarnarea.

RASKOL

Termenul rusesc indică schisma care, la jumătatea secolului al XVII-lea, a dezbinat biserica ortodoxă rusă. Patriarhul Nikon (1605-1681, ales în 1652) dorind să opereze o revizuire a liturghiei greco-ortodoxe faţă de modelul greco-bizantin, o parte dintre credincioşi s-a revoltat, neacceptînd reforma. A început astfel schisma „credincioşilor vechi". Ei respingeau schimbarea unor ritualuri aparent minime, precum felul diferit de a face semnul crucii, cu trei degete în loc de două, şi folosirea triplului aleluia. Excomunicaţi în 1667, au fost persecutaţi cu duritate (chiar Nikon însuşi a căzut în dizgraţie şi a fost schimbat din funcţie, dar reforma liturgică a fost menţinută). O figură exemplară printre schismatici este preotul paroh Avvakum, ale cărui scrieri constituie documentul cel mai semnificativ al protestului şi o sursă preţioasă de informaţie istorică.

Raskol-ul e văzut mai ales ca opoziţie a Rusiei rurale şi arhaice la încercările de modernizare şi de europenizare urmărite de autorităţile civile şi religioase ruseşti, care au culminat în „reforma" lui Petru cel Mare.

Biserica ortodoxă din Europa răsăriteană a rămas destul de vitală în ciuda greutăţilor şi persecuţiilor, şi, în urma recentelor transformări politice de după căderea regimurilor comuniste, îndeplineşte un rol important în noua situaţie creată. În paralel, pare să se atenueze deschiderea ecumenică spre catolicism, ca rezultat al temerii ca nu cumva acesta să-i sustragă spaţiile pastorale şi misionare tradiţionale.

Protestantismul. Protestantismul cuprinde în general formele de creştinism care au apărut începînd de la Reformă. Dacă se exclud anglicanii, protestantismul cuprinde astăzi în totalitatea sa circa 300 de milioane de credincioşi, adică 18% din creştini. Cei mai mulţi dintre protestanţi trăiesc în America de Nord.

Luteranismul este cea mai mare dintre bisericile reformate, numărînd peste 75 de milioane de membri. Bisericile luterane din Germania, din ţările scandinave şi din Statele Unite, chiar dacă se deosebesc între ele din punctul de vedere al politicii religioase, sînt legate prin organisme de tot felul, naţionale şi internaţionale (printre acestea din urmă, cel mai important este *Lutheran World Federation* sau federaţia luterană mondială). Principala profesiune de credinţă rămîne Confesiunea de la Augsburg (1530). O îndelungată şi complexă tradiţie teologică, îndeosebi în epoca modernă, a dezvoltat acest nucleu în numeroase şi variate sisteme doctrinare, dintre care trebuie amintit curentul teologic, definit ca protestantism liberal, care a dominat lumea protestantă în cursul secolului al XIX-lea şi care e reprezentativ, prin contrastul faţă de gîndirea contemporană catolică, pentru marea deschidere a gîndirii protestante spre cultura modernă: din această relaţie fecundă s-a născut printre altele critica biblică modernă ca aplicare a metodei istorico-critice la studiul textelor sacre.

Din punctul de vedere al liturghiei, spre deosebire de bisericile reformate, Martin Luther a operat într-un mod mai degrabă conservator, cu rezultatul că biserica luterană, deşi are o liturghie profund diferită de cea catolică, rămîne, spre deosebire de alte biserici protestante, o biserică înzestrată cu propria liturghie tradiţională.

Bisericile reformate şi presbiteriene cuprind circa 35 de milioane de membri. Ele se deosebesc de bisericile luterane şi anglicane prin radicalitatea despărţirii lor de biserica catolică din punct de vedere doctrinar, instituţional, al pietăţii şi al liturghiei. Teologia reformată a tins să sublinieze cu precădere principiul protestant al *singurei Scripturi*, privind în acelaşi timp cu

mare suspiciune tradiţionalismul liturgic luteran şi anglican, considerat a fi o concesie faţă de formele liturgice şi devoţionale catolice. Autoritatea atribuită Bibliei, pe de altă parte, a sfîrşit prin a încuraja autoritatea interpreţilor ei, preoţii parohi, creînd uneori forme teocratice de stat, în care puterea politică trebuia să fie aservită, atunci cînd nu era de-a dreptul gestionată, de unicii interpreţi legitimaţi ai textului sacru, şi anume preoţii: cum biserica „este reformată în acord cu voinţa lui Dumnezeu", tot aşa şi vieţile indivizilor în cadrul bisericii (dar şi în afara ei) trebuie să se conformeze cuvîntului Lui.

Ierarhia e compusă din preoţi şi din „vîrstnici", după un model care se inspiră de la creştinismul de la începuturi şi ignoră figura episcopului (care a fost menţinută în bisericile luterane, dar ca simplu supervizor). Presbiterianismul este biserică naţională în Scoţia şi e puternic reprezentat şi în Irlanda de Nord: emigranţii din aceste două ţări l-au exportat în Statele Unite, unde în prezent constituie una dintre principalele grupări de biserici creştine. În interiorul său au loc numeroase controverse, în general asupra unor chestiuni caracteristice calvinismului ca predestinarea, disciplina morală şi raporturile dintre biserică şi stat.

Anglicanismul, cu cei circa 63 de milioane de fideli, este prezent în toate continentele, chiar dacă e religie de stat numai în Anglia: în realitate, arhiepiscopul de Canterbury este cel care îl încoronează pe rege şi în mod formal statul este cel care îi numeşte pe episcopi, chiar dacă nu el îi alege. Despărţirea bisericii engleze de Roma în epoca lui Henric al VIII-lea (1509-1547) a fost legalizată de Parlamentul englez în 1534 prin aşa-numitul Act de supremaţie, care îl recunoştea pe rege drept şef suprem al bisericii anglicane. Anglicanismul s-a dezvoltat mai tîrziu ca o combinaţie de elemente luterane, calviniste şi catolice. Începînd cu secolul al XIX-lea s-au conturat în interiorul său trei curente principale: 1) *Low Church* sau biserica inferioară, care pune pe primul plan activitatea socială şi care, în ceea ce priveşte problemele doctrinare, e apropiată de poziţiile teologiei protestante; 2) *High Church* sau bierica superioară, curent conservator, care subliniază elementele rituale şi ierarhice şi e cea mai apropiată de biserica catolică; 3) *Broad Church* sau biserica largă, care reprezintă curentul liberal şi deci mai deschis la confruntarea cu cultura modernă şi cu problemele ei.

Comuniunea anglicană (nume creat în 1885) este astăzi o familie de douăzeci şi nouă de biserici autonome, deseori numite „provincii". Fiecare biserică sau provincie se autoguvernează, dar toate se află în comuniune cu sediul de la Canterbury precum şi unele cu altele. Arhiepiscopul de Canterbury reprezintă întregul anglicanism, asupra căruia însă nu are puteri decizionale, deşi se bucură de un primat de onoare (*primus inter pares*) şi exercită o certă conducere spirituală. El este, îndeosebi, cel care convoacă

începînd din 1867 conferinţele de la Lambeth (palatul Lambeth este reşedinţa sa din Londra), care au loc din zece în zece ani şi la care participă toţi episcopii anglicani din lume (care erau în număr de 76 în 1867, în timp ce la conferinţa din 1968 aveau să participe 462; astăzi sînt peste 600). Aceste conferinţe abordează chestiuni teologice, liturgice, etice şi disciplinare de interes comun. Ele nu sînt însă adunări legislative sau executive: puterea lor e doar consultativă, chiar dacă autoritatea morală a hotărîrilor lor poate fi remarcabilă; dar, în interiorul comunităţii anglicane, autonomia guvernării fiecărei biserici în parte este deplină. În 1968 a fost creat un consiliu consultativ anglican alcătuit dintr-un episcop, un preot şi un laic pentru fiecare provincie. Consiliul se reuneşte mai des, dar şi el e lipsit de puteri decizionale.

Pe plan doctrinar comuniunea anglicană se recunoaşte astăzi îndeosebi în cele patru principii formulate în 1888 şi cunoscute drept „cadrilaterul de la Lambeth". Ele sînt: sfînta scriptură ca document al revelaţiei lui Dumnezeu către oameni, ca mărturie care conţine tot ce este necesar şi suficient de ştiut pentru a fi mîntuit prin har cu ajutorul credinţei şi ca regulă supremă şi ultimă instanţă a credinţei; crezul niceeano-constantinopolitan ca formulare adecvată şi suficientă a credinţei creştine şi crezul apostolic ca simbol baptismal; cele două sacramente al botezului şi al cinei Domnului; episcopatul. Toate bisericile anglicane sînt membre ale Consiliului mondial al bisericilor.

În albia protestantismului de obicei sînt cuprinse, în sfîrşit, atît aşa-numitele biserici libere, cum ar fi congregaţionaliştii, metodiştii şi baptiştii, care refuză să adere la bisericile reformate, cît şi biserici şi mişcări (care uneori cuprind, ca Martorii lui Iehova, chiar şi milioane de membri) apărute din secolul al XVIII-lea (cum sînt quakerii), care în sine nu se inspiră direct din Reformă.

Termenul de *congregaţionalism* desemnează bisericile guvernate de fundaţii alese de comunităţi şi în care fiecare biserică locală ete independentă. Congregaţionalismul i-a influenţat puternic pe întemeietorii coloniilor din Noua Anglie (îndeosebi „Părinţii pelerini"), şi Statele Unite constituie şi în prezent unul dintre principalele centre. Din 1972 congregaţionaliştii englezi formează *United Reformed Church*.

Metodismul este o mişcare tipică de deşteptare religioasă derivată dintr-o „sfîntă asociaţie" constituită la Oxford în 1729 la iniţiativa mai ales a fraţilor John (1703-1791) şi Charles Wesley (1707-1788) şi a lui Georges Whitefield (1714-1770). John Wesley a predicat iertarea prin credinţă şi prin desăvîrşirea creştină. Organizarea bisericii se aseamănă cu cea presbiteriană. Elementul central al cultului este cîntarea de imnuri. Cu peste 26 de milioane de adepţi, este astăzi una dintre bisericile libere cele mai importante din Statele Unite.

Baptiștii (de la grecescul *baptistés*, „botezător"), cu circa 35 de milioane de fideli, constituie o biserică liberă, apărută în Anglia în 1640, care susține botezul adulților prin cufundare în apă.

Quakerii (de la *quakers*, „tremurătorii", ca efect al fervorii lor religioase și al experiențelor lor mistice) la început se numeau *Society of friends* (societatea prietenilor), fondată de George Fox (1624-1691). Pentru a scăpa de represiunea engleză, ei au emigrat în Noua Anglie, unde au întemeiat, sub conducerea lui William Penn (1644-1718), statul care de la el și-a luat numele, Pennsylvania. Quakerii refuză manifestările inferioare ca sacramentele, în favoarea „luminii lăuntrice" pe care Isus Cristos o transmite sufletului. Cultul se desfășoară în mare parte în tăcere. Foarte puternic a fost angajamentul social. Crezul lor poartă pecetea unei largi toleranțe și a libertății absolute. În prezent sînt circa 500 000 de membri.

Martorii lui Iehova aparțin unei comunități întemeiate la Pittsburg (SUA) în 1878 de Charles Taze Russell (1852-1916) și își trag numele de la o expresie a profetului Isaia (43, 109). Ei interpretează Biblia ad litteram (FUNDAMENTALISM*), resping Sfînta Treime, îl înțeleg pe Isus Cristos ca pe un om pur și simplu. Pentru ei sfîrșitul lumii este iminent; după bătălia finală cu forțele răului, ei vor domni împreună cu Cristos. Celelalte biserici, îndeosebi cea catolică, sînt respinse întrucît sînt conduse de Satana. Refuzul de a presta serviciul militar și în general ostilitatea față de instituțiile pămîntene au dus la repetate conflicte cu guvernele. Ei trăiesc simplu, refuză substanțele stimulante și transfuziile de sînge. Sînt propagandiști activi ai credinței lor și publică revista *Watch Tower* („Turnul de Pază").

FUNDAMENTALISM

Termenul desemnează un anumit curent teologic dezvoltat la sfîrșitul secolului al XIX-lea în cadrul protestantismului pentru a respinge încercările de deschidere față de cultura modernă, în special față de posibilitatea de a aplica metoda istorico-critică la interpretarea Bibliei. Teologii conservatori erau într-adevăr îngrijorați că în felul acesta s-ar putea atenta la integritatea adevărului divin depozitat în Cartea sacră, adevăr care era pus în discuție de ipotezele științifice contemporane ca tezele lui Ch. Darwin asupra originii omului. Într-o conferință din 1889 ei au elaborat un fel de manifest al fundamentalismului, care își păstrează și astăzi întreaga valabilitate. Acolo erau stabilite cinci puncte considerate obligații indiscutabile ale unei teologii biblice ce respectă cuvîntul lui Dumnezeu: 1) infailibilitatea textului biblic și deci presupusa lui inspirație divină (de pildă, „adevărul", pentru credincios, al povestirii privitoare la crearea universului și a omului și deci ignorarea voită a dovezilor aduse de descoperirile științifice); 2) divinitatea lui Cristos; 3) nașterea lui Cristos de către o fecioară; 4) mîntuirea universală; 5) învierea lui Cristos.

Născut pe teren protestant, fundamentalismul a devenit într-o perioadă mai recentă o expresie care s-a extins la fenomene asemănătoare prezente în alte contexte religioase, catolice, ebraice, islamice. Caracteristicile generale ale acestui fundamentalism sînt: 1) convingerea că există o Carte sacră în care se pot regăsi fundamentele adevărului pe care vrea să-l impună fie pe planul raporturilor verticale între om şi divinitate fie pe planul raporturilor orizontale între oamenii care trăiesc în societate; 2) încercarea, care e o consecinţă a acestei convingeri, de a adapta într-un mod mai mult sau mai puţin creativ normele şi valorile cuprinse în Cartea sacră la rînduielile pămîntene şi la formele de acţiune socială şi politică.

Grupărilor apropiate de protestantismul european le aparţin *valdezii*. Mişcare laică şi deci alcătuită din persoane nehirotonisite, ea a fost întemeiată în 1176 de un negustor din Lyon, Pietro Valdo (mort pe la 1217). Valdezii se recunosc într-un ideal riguros de sărăcie evanghelică. Raportarea lor la biserica catolică a dus la excomunicarea valdezilor de către papa Lucius al II-lea în sinodul de la Verona (1184) şi la persecuţii din partea tribunalului Inchiziţiei. Doar un număr mic dintre valdezi a supravieţuit acestor persecuţii, care s-au prelungit peste secole; ei trăiesc îndeosebi în unele văi din Piemont. Astăzi biserica evanghelică valdeză numără circa 46 000 de aderenţi.

Luate separat şi în ansamblul lor, aceste biserici, grupări şi mişcări, deseori caracterizate printr-o liturghie liberă şi prin tendinţe fundamentaliste în teologie, constituie o reprobare evidentă a tendinţei creştinismului, încă de la origini, de a genera erezii, schisme, mişcări diferite. Pe lîngă faptul de a ilustra vitalitatea istorică a religiei creştine, aceste biserici sînt şi o dovadă evidentă despre cît de dificilă e uneori stabilirea unei definiţii clare şi unanim acceptate a ceea ce este şi a ceea ce nu este creştin.

Bibliografie

LUCRĂRI GENERALE

FILORAMO G.–MENOZZI D. (ed.), 1997, *Storia del cristianesimo*, 4 vol., Roma-Bari.

FLICHE A.–MARTIN V., 1958³, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu à nos jours*, Paris.

JEDIN H., 1962–1979, *Handbuch der Kirchengeschichte*, 10 vol., Freiburg.

MARTINA G., 1993–1995, *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni*, 3 vol., Brescia (ediţia întîi, 1970).

MAYEUR J.M.–PIETRI CH.–VAUCHEZ A.–VENARD M. (ed.), 1990 sq., *Histoire du christianisme*, Paris.

ROGIER L.J.–AUBERT R.–KNOWLES M.D., 1963–1973, *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, 5 vol., Paris.

CATOLICISM

CHITTOLINI G.–MICCOLI G. (ed.), 1986, „La Chiesa e il potere politico" (*Storia d'Italia, Annali*, vol. IX), Torino.

DELUMEAU J. (ed.), 1979, *Histoire vécue du peuple chrétien*, Paris.

DE ROSA G.–GREGORY T.–VAUCHEZ A. (ed.), 1993–1995, *Storia dell'Italia religiosa*, 3 vol., Roma-Bari.

PENCO G., 1978, *Storia della Chiesa in Italia*, II: *Dal concilio di Trento ai nostri giorni*, Milano.

PENCO G., 1986–1988, *Storia della Chiesa in Italia nell'età contemporanea*, I: *1919–1945*; II: *1945–1965*, Milano.

ROSA M. (ed.), 1992, *Clero e società nell'Italia moderna*, Roma-Bari.

ROSA M. (ed.), 1992, *Clero e società nell'Italia contemporanea*, Roma-Bari.

BISERICI ORIENTALE

***, 1964, *L'oriente cristiano nella storia della civiltà*, Atti del convegno internazionale, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma.

***, 1993, *Christianismes orientaux. Introductions à l'étude des langues et des littératures*, Paris.

BAT YE 'OR, 1991, *Les Chrétientés d'Orient entre Jihâd et Dhimmitude, VIIe-XXe siècle*, Paris.

GRAGG K., 1992, *The Arab Christian. A History in the Middle East*, London.

FEDALTO G., 1984, *Le chiese d'oriente da Giustiniano alla caduta di Constantinopoli*, Milano.

KAWERAU P., 1972, *Das Christentum des Ostens*, Stuttgart.

MÜLLER C.D.G., 1981, *Geschichte der orientalischen Nationalkirchen*, Göttingen.

ROBERSON R.C., 1986, *The Eastern Christian Churches*, Roma.

ORTODOXIE

ALZATI C., 1995, *Le chiesa ortodossa*, in G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, II: *Ebraismo e Cristianesimo*, Roma-Bari, pp. 561–614.

CLÉMENT O., 1965, *L'Eglise orthoxe* Paris [trad. rom., Teora, 2000].

ELLIS J., 1986, *The Russian Ortodox Church*, Beckenham (GB)- Surry Hills (Aus.)

EVDOKIMOV P., 1980, *L'Orthodoxie*, Paris.

FEDALTO G., 1984–1993, *Le Chiese d'Oriente*, 2 vol., Milano.

PROTESTANTISM

BARTH K., 1946, *Die protestantische Theologie im 19 Jahrhundert*, Zürich.

BAUBÉROT J., 1993, *Histoire des protestants*, Paris.

COMPI E., 1991, *Protestantesimo nei secoli. Fonti e documenti*, I: *Cinquecento e Seicento*, Torino.

CAMPI E.–RUBBOLI M., 1997, *Il Settecento*, Torino.

CAPONETTO S., 1992, *La riforma protestante nell'Italia del cinquecento*, Torino.

FERRARIO F., 1995, *Il protestantesimo dalla fine del XVI secolo ai giorni nostri*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, II: *Ebraismo e cristianesimo*, Roma-Bari, pp. 495–560.

LÉONARD E.G., 1961, *Histoire générale du Protestantisme*, Paris.
LORTZ J., 1939–1940, *Die Reformation in Deutschland*, 3 vol., Freiburg.
MCGRATH A., 1988, *Riformation Thought. An Introduction*, Oxford.
OBERMAN H.A., 1986, *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, Göttingen.
OSCULATI R., 1990, *Vero Cristianesimo. Teologia e società moderna nel pietismo luterano*, Roma-Bari.
WILLAIME J.P., 1992, *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève.

13
Islamul

1. Introducere

Islamul, termen care în arabă înseamnă „supunere (față de Dumnezeu)" și din care derivă și numele „musulmani", este, în același timp, o tradiție religioasă, o civilizație și, după cum spun musulmanii, „un sistem de viață complet". El proclamă o credință religioasă și prescrie niște ritualuri precise, dar stabilește și o anumită rînduială a societății, ocupîndu-se de viața de familie, de legislație civilă și penală, de afaceri, de reguli de etichetă, de alimentație, de îmbrăcăminte și pînă și de igiena personală. Pentru islamul tradițional nu are sens distincția occidentală între viața religioasă și viața seculară. Din punctul de vedere musulman, într-adevăr, puține sînt aspectele existenței individuale și sociale care să nu fie considerate expresii ale islamului, privit ca o civilizație completă și complexă în care persoanele, societățile și guvernările ar trebui să reflecte voința lui Dumnezeu.

2. Izvoare

Sursele originare pentru studierea islamului sînt numeroase și de proveniență diferită. În mod convențional, ele se împart în două categorii: lucrările în limba arabă clasică și lucrările în limbi moderne (araba modernă, persană, turcă, urdu, swahili etc.). Dintre numeroasele opere în araba clasică, sursa principală e considerată a fi CORANUL*. Urmează apoi *hadith** („tradiție", „povestire"), culegerile în mai multe volume de povestiri legate de cuvintele și faptele profetului Mahomed (Muhammad). Ele constituie un ghid oficial pentru toate aspectele vieții cotidiene a musulmanilor, pentru care Profetul reprezintă modelul desăvîrșit. Șase culegeri canonice au fost compilate în secolul al IX-lea d.C.; altele, ca *Musnad*, compilată de Ahmad ibn Hanbal, se bucură de o largă stimă. Printre cele mai apreciate sînt cele două culegeri numite *al-Sahih* („Incontestabilele [hadith]"), compilate de al-Bukhari (m. 870) și Muslim (m. 875). Punctul de vedere musulman tradițional este

că cel puţin hadith-ele compilate de al-Bukhari şi Muslim sînt relatări valabile atribuibile contemporanilor lui Mahomed şi că viaţa şi doctrina ortodoxă islamică ar trebui să fie bazate pe Coran şi pe aceste hadith. Critica modernă e divizată în problema autenticităţii acestor relatări. Este neîndoielnic că ele sînt considerate surse primare ale ortodoxiei de astăzi şi ale islamului din primele trei secole; discuţiile privesc mai curînd măsura în care aceste relatări reprezintă islamul din secolul al III-lea mai degrabă decît pe cel din secolul I al erei islamice. Unii islamici modernişti au respins cu totul hadith-ele întrucît reprezintă un stadiu al istoriei islamice ulterior epocii lui Mahomed.

În afară de Coran şi de hadith-e, sursele fundamentale pentru studierea islamului includ biografia lui Mahomed şi a altor lideri musulmani, lucrări istorice despre dezvoltarea islamului în diferite părţi ale lumii, scrieri juridice şi teologice, comentarii ale Coranului (care reflectă adesea stadii succesive ale dezvoltării gîndirii şi practicii islamice), poezii şi alte opere literare, o amplă gamă de manuale despre devoţiune şi despre pelerinaj, lucrări mistice şi filozofice şi scrieri de origine sectară.

3. Profil istoric

Islamul e datat începînd cu ultimii zece ani ai vieţii profetului Mahomed (m. 632). Născut pe la 570, Mahomed a rămas orfan de copil şi a fost crescut de bunicul şi mai tîrziu de un unchi, Abu Talib. Pe la douăzeci şi cinci de ani, a ajuns la siguranţa materială căsătorindu-se cu Hadija, o văduvă bogată. Ulterior, pe la patruzeci de ani, a început să aibă viziuni şi să primească revelaţii pe care le-a făcut publice pe străzile din Mecca, oraşul său de baştină şi centru comercial şi de pelerinaj religios din Arabia occidentală. Temîndu-se de repercusiunile economice ale învăţăturii monoteiste a lui Mahomed îndreptată împotriva divinităţilor onorate de pelerini la Ka'ba, sanctuarul central din Mecca, mai marii cetăţii l-au persecutat pe el şi pe adepţii săi, boicotîndu-i din punct de vedere economic clanul. Acest boicot a creat o opoziţie în interiorul clanului însuşi şi, la moartea lui Abu Talib, către 620, Mahomed a pierdut protecţia familiei şi a trebuit să-şi caute refugiu în altă parte. În cele din urmă a ajuns la un acord cu autorităţile din Yatrib, o aşezare de agricultori la circa 445 km nord de Mecca şi în 622, împreună cu adepţii săi, a realizat *higra* (hegira, „migraţia") în acest nou sediu, care avea să fie numit Medina (de la *madinat al-nabi*, „cetatea Profetului"). Aici, în scurta perioadă de zece ani, conducătorul religios al unui mic grup de emigranţi devine şeful politic al întregii Arabii centrale şi occidentale. O cotitură decisivă a constituit-o victoria militară repurta-

tă la Badr în 624 asupra unei armate mai numeroase de la Mecca, urmată mai tîrziu de o victorie diplomatică în 628 şi de predarea paşnică a cetăţii Mecca în faţa lui Mahomed în 630.

CORANUL

Coranul (de la arabul *al-qur'an*, „recitare", „citire cu voce tare") constituie textul sacru al musulmanilor. El conţine revelaţia făcută de Dumnezeu lui Mahomed prin mijlocirea spiritului sau a îngerului, care în sura II, 97 este identificat cu Gabriel. Mahomed este deci mediatorul şi vestitorul revelaţiei lui Dumnezeu către oameni. Fiecare cuvînt din Coran este un cuvînt al lui Dumnezeu, fapt pentru care în islam se acordă maximă atenţie în transmiterea lui. Deja Mahomed a pus să se scrie o parte din el cu ajutorul lui Zaid ben Thabit, fiul său adoptiv. După moartea lui Mahomed, primul calif Abu-Bakr (632-634) a cules textele existente şi părţile transmise prin memorie. Pentru a evita contrastele între diferite versiuni, al treilea calif Utman (644-656) a poruncit să se pregătească de către un comitet redacţional o ediţie oficială a Coranului valabilă încă şi astăzi şi le-a distrus în acelaşi timp pe toate celelalte. În felul acesta formarea canonului islamic era încheiată.

Coranul e subîmpărţit în 114 sure, care, începînd cu a doua, se succed în ordine de lungime descrescătoare. Fiecare sură poartă un nume, care trimite la tema centrală sau e desemnat de un cuvînt frecvent folosit în corpul său. Aceste „titluri" nu fac parte din textul revelat, ci sînt adăugate ulterior. Coranul începe cu sura de „deschidere", care este unica redactată sub formă de rugăciune. Atunci cînd se recită, se adaugă cuvîntul „amin", lucru care nu se face la alte sure. Cu excepţia celei de a noua, toate celelalte sure încep cu formula introductivă: „În numele lui Dumnezeu cel iertător şi milostiv". După subiectul lor, comentatorii musulmani l-au subîmpărţit în diferite categorii: legi şi precepte, în general detaliate în surele datate din perioada medineză (622-630), cînd profetul trebuia să reglementeze viaţa comunităţii pe baza normelor divine; povestiri şi relatări, care în cea mai mare parte narează întîmplări prin care au trecut trimişii lui Dumnezeu care l-au precedat pe Mahomed, refuzul de care s-au lovit aceştia din partea popoarelor lor şi sprijinul divin ce li s-a acordat; în sfîrşit, exortaţii şi rugăciuni.

Pentru musulmani Coranul este o reproducere parţială a Coranului originar, păstrat în ceruri, care e veşnic şi increat şi care nu poate fi asemuit nici unei scrieri omeneşti. El este exprimat în limba arabă, şi potrivit doctrinei ortodoxe nu poate fi tradus într-o altă limbă, pentru a se evita orice modificare a conţinutului rezultată în urma traducerii. De asemenea, nu se admite studierea lui istorico-critică.

După moartea Profetului, conducerea spirituală şi politică a majorităţii musulmanilor a fost asumată de un şir neîntrerupt de califi, adică de „reprezentanţi" ai lui Mahomed, care au guvernat islamul în locul lui sub toate

aspectele, mai puţin acela de profet. În răstimpul unui deceniu de la moartea lui Mahomed, arabii, sub conducerea celui de al doilea calif, Omar (m. 644), au preluat controlul asupra Egiptului, Palestinei, Siriei, Mesopotamiei şi asupra centrului vechiului Iran. În timpul domniei celui de al treilea calif, Utman (m. 656), imperiul arab se extinde spre apus pînă la Tripoli, spre miazănoapte pînă la munţii Taurus şi Caucaz şi spre răsărit pînă în Pakistanul şi Afganistanul de astăzi. După moartea celui de al patrulea calif, Ali (m. 661), văr şi ginere al lui Mahomed, comunitatea musulmană s-a divizat, cu o majoritate (numită mai tîrziu sunită) care a urmat dinastia Omeiazilor (661-750) şi apoi pe cea Abbasizilor (750-1258). În 711 arabii au pătruns în Spania prin nordul Africii şi au intrat de asemenea în subcontinentul indian, traversînd fluviul Indus. Maxima expansiune în Europa e marcată prin înfrîngerea lor din 732 de către Carol Martel: arabii au fost constrînşi să se retragă din Franţa, dar au rămas în Spania încă şapte secole şi jumătate. În orient imperiul omeiad s-a extins pînă la lacul Aral, după ce reuşise să includă aproape în totalitate actualele teritorii ale Pakistanului şi Afganistanului. În timpul califatului Abbasizilor, care îşi aveau capitala la Bagdad, extinderea teritoriilor islamice în occident a rămas cea din perioada precedentă, în timp ce în orient musulmanii au preluat controlul asupra nordului Indiei şi asupra zonei din jurul Golfului Bengal. Foarte curînd, acest imens teritoriu, care se întindea de la Pirinei pînă în Bangladesh-ul de astăzi, s-a divizat într-un număr oarecare de teritorii independente, guvernate timp de secole de urmaşi ai dinastiilor islamice, în timp ce dominaţia Abbasizilor s-a redus în cele din urmă la ceea ce este astăzi Irakul.

În Spania musulmană, Omeiazii spanioli au rămas la putere din 753 pînă în 1031, timp în care numeroase dinastii islamice, inclusiv cea a Almoravizilor şi cea a Almohazilor din Nordul Africii, au guvernat o Spanie musulmană foarte curînd aflată în descreştere în perioada reconchistei creştine, care a culminat prin căderea Granadei în 1492, atunci cînd mulţi musulmani (la fel ca şi evreii) au fost constrînşi să părăsească definitiv Spania.

Turcii otomani, ai căror şefi (numiţi sultani) şi-au atribuit titlul de califi, au invadat în secolul al XV-lea Europa răsăriteană trecînd prin Anatolia şi cucerind rapid cea mai mare parte din Balcani. În următoarele două secole, imperiul lor a înconjurat treptat Marea Neagră şi s-a extins, spre nord-vest, pînă aproape de Viena şi spre nord-est, pînă aproape de Kiev, în timp ce spre sud a ajuns să obţină controlul asupra Egiptului, nordului Africii şi ariei Semilunii fertile. În cursul secolului al XIX-lea, otomanii au pierdut cea mai mare parte din domeniile lor din Europa şi din nordul Africii. Spre răsărit, musulmanii moguli (mongoli) stăpîneau practic, de la sfîrşitul secolului al XVII-lea, întregul subcontinent indian, pe lîngă teritoriile de astăzi ale Pakistanului, Afganistanului, Kashmirului şi Bangladeshu-lui. În cursul se-

colelor al XVIII-lea şi al XIX-lea însă, au pierdut treptat controlul asupra teritoriilor mai îndepărtate şi, în cele din urmă, şi asupra nordului Indiei. Ultimul împărat mogul a fost detronat de britanici în 1858. Astfel, arabii au fost alungaţi din Europa occidentală, turcii din aproape întreaga Europă răsăriteană şi mogulii din India.

Trebuie să se aibă în vedere că rapidei expansiuni politice şi militare a imperiilor guvernate de arabi şi de alţi musulmani nu i-a corespuns o la fel de rapidă răspîndire a religiei islamice. Religiile în care guvernanţii şi majoritatea populaţiei au devenit musulmane au fost numite *Dar-al-islam*, „casa islamului". În cele din urmă, majoritatea covîrşitoare a populaţiilor din nordul Africii, din aria Semilunii fertile şi din Anatolia, care profesa diferite forme de creştinism, s-a convertit la islam, la fel ca bună parte dintre zoroastrienii din Iran, spre deosebire de evrei, dintre care foarte puţini au aderat la noua credinţă. Din epoca Abbasizilor, islamul a continuat să se răspîndească spre răsărit (în general prin mijloace paşnice de tip misionar) pînă în regiunea Chinei şi a Asiei de sud-est, cu deosebire în Malaezia şi în Indonezia, unde astăzi o mare parte a populaţiei e musulmană, precum şi într-o fîşie largă din Africa de nord sub-sahariană, unde islamul continuă să facă noi prozeliţi, ajutat şi de faptul că, într-o epocă post-colonială, nu a fost identificat cu puterile coloniale.

Astăzi musulmanii sînt prezenţi în toate rasele şi culturile, dar marea majoritate trăieşte într-o fîşie de pe glob aproape neîntreruptă care merge de la ţărmul atlantic al părţii de nord-vest a Africii pînă în Indonezia. Cea mai numeroasă comunitate de musulmani este cea din sub-continentul indian (prezentă mai ales în Pakistan, în India şi în Bangladesh) care se ridică la circa 225 de milioane de aderenţi. Peste 135 de milioane trăiesc în Asia de sud-est şi în Indonezia, circa 120 în ţările arabe din Orientul Apropiat şi din nordul Africii, şi aproximativ 90 în ţările nonarabe din Orientul Mijlociu (Turcia, Iran şi Afganistan). În alte zone se etimează că circa 95 de milioane de musulmani trăiesc în Africa sub-sahariană, 70 în fosta Uniune Sovietică şi în China şi circa 7 milioane în Europa. Musulmanii şiiţi se cifrează la circa o zecime din întreaga populaţie musulmană din lume, care se cifrează la peste 700 de milioane (adică o şesime din populaţia globului).

4. Teologia islamică

În diversele lor ramuri, studiile arabe au apărut pornind de la Coran, care s-a dovedit a fi motorul şi pivotul în jurul căruia s-au rotit: fie cele direct legate de comentarea textului sacru, de clarificarea unor versete luate în parte, de explicarea semnificaţiei lor; fie cele legate de deducerea din acestea a normelor de viaţă şi de comportament al comunităţii; fie cele care au apro-

fundat studiul diferitelor aspecte lingvistice şi semantice, pentru a ajunge în sfîrşit la studiile de astronomie, matematică, fizică şi aşa mai departe, care în Coran îşi aveau punctul lor de referinţă, de care nu se poate face abstracţie, pe lîngă cel de plecare.

Geneza şi evoluţia ştiinţelor islamice precum exegeza, culegerea tradiţiilor, dreptul, în sfîrşit teologia, avansează deci în acelaşi ritm cu dezvoltarea studiilor lingvistice şi literare. În general, ele au fost influenţate de asemenea de diferitele medii în care islamul se răspîndea cu o rapiditate surprinzătoare. Impresionanta expansiune politică a imperiului musulman a fost dublată de o nu mai puţin rapidă şi semnificativă dezvoltare a gîndirii în general şi a celei religioase în special, care, în afară de Coran, s-a inspirat şi din acele elemente ale culturii arabe preislamice cu care în chip înţelept învăţătura lui Mahomed păstrase legături de continuitate.

Alături de studiul Coranului în diversele sale ramuri se dezvolta treptat şi culegerea tradiţiilor datînd din perioada Profetului şi legate de el. În paralel, funcţiile celor ce se ocupau de religie se diversificau şi se specializau: credincioşilor domici să cunoască mai bine viaţa lui Mahomed şi evenimentele care însoţiseră revelaţia le urmau experţii în probleme juridice care, prin imitarea lui şi pe baza normelor stabilite de Dumnezeu în Coran, puneau bazele dreptului musulman, şi în sfîrşit teologii, care urmăreau să confere unitate şi coerenţă crezului islamic expus în textul sacru în formă implicită şi nesistematică.

Că în această succesiune legea precedă teologia nu e deloc întîmplător: este vorba, de fapt, de o caracteristică esenţială a gîndirii religioase musulmane, care, supunîndu-se principiului transcendenţei absolute a lui Dumnezeu şi conform concepţiei despre religie ca adeziune la voinţa sa, a acordat întotdeauna prioritate aspectului juridic şi comportamental asupra celui dogmatic şi speculativ, prin aceasta fiind în concordanţă cu îndemnul Coranului însuşi de a accepta din credinţă revelaţia divină, mai degrabă decît să te adînceşti în speculaţii periculoase (cf. de pildă III, 7).

Natura deosebită a teologiei islamice e dezvăluită chiar de numele ei: *kalam*, „discurs", care se referă atît la acel „discurs" deosebit care este Cuvîntul divin cît şi la scopul principal al teologiei islamice, care e mai degrabă apologetic decît speculativ. *Kalam*, de fapt, spre deosebire de teologia creştină care se vrea o meditaţie raţională asupra misterului credinţei, nu aspiră să aprofundeze prin inteligenţă dogma musulmană, ci s-o apere de adversarii ei. Un mare teolog, al-Ghazzali, îi compară pe teologi cu gărzile înarmate care îi escortează pe pelerini către Mecca cu scopul de a-i apăra.

Aşa cum s-a întîmplat şi în cazul primei teologii creştine, care a apărut şi s-a afirmat în urma întîlnirii cu filozofia greacă şi cu tehnicile ei raţionale de investigare, şi în cazul islamului o adevărată meditaţie teologică a apă-

rut şi s-a impus o dată cu mutarea centrului imperiului în afara Arabiei, petrecută sub Omeiazi, care şi-au stabilit capitala la Damasc. Apariţia unei teologii ca disciplină distinctă înlăuntrul ştiinţelor islamice a avut însă loc efectiv doar o dată cu venirea la putere a Abbasizilor: în perioada califatului lor, într-adevăr, diverşi factori convergenţi au contribuit la formarea unui climat cultural favorabil dezvoltării speculaţiei în toate domeniile. Pe de o parte, şcolile de gramatică din Basra şi din Kufa, cu studiile lor lingvistice, au contribuit la asimilarea unor categorii şi a unor termeni tehnici indispensabili pentru evoluţia elaborărilor şi disputelor doctrinare, pe de alta, contactul direct cu gîndirea greacă, şi îndeosebi cu cea aristotelică, punea la dispoziţie noi instrumente de investigaţie raţională. Prima şcoală teologică musulmană în adevăratul sens al cuvîntului, aceea a *mu'taziliti*-lor, s-a constituit deci chiar în această perioadă de puternic ferment intelectual, pînă să fie adoptată între anii 833 şi 848 ca doctrină oficială de către califul al-Ma'mun. În ansamblu ei pot fi consideraţi musulmani sinceri care s-au străduit să apere şi să sistematizeze principiile credinţei lor în baza cerinţelor epocii în care trăiau.

Poziţiile lor se pot rezuma în cinci teze, dintre care prima este apărarea radicală a principiului comun al absolutei unităţi şi unicităţi ale lui Dumnezeu. Într-adevăr, ei refuzau să facă distincţia între atributele şi esenţa lui Dumnezeu în scopul de a-i răpi Creatorului orice multiplicitate şi orice asemănare cu creaturile. Principala consecinţă a unui semenea principiu, care avea să le înstrăineze multe simpatii, a fost refuzul de a considera Coranul increat şi etern.

Următoarea teză priveşte raportul între *Dumnezeu şi om şi tratează, prin* urmare, tema justiţiei. Pentru ca judecata divină să fie într-adevăr dreaptă, era necesar ca omul să fie considerat liber şi deci responsabil de propriile sale fapte. Aceasta nu însemna să fie pus pe acelaşi plan cu Dumnezeu, chiar dacă în mod inevitabil afirmarea libertăţii omului sfîrşea prin a limita puterea divină absolută; pe de altă parte, credeau că, în felul acesta, l-ar putea scuti pe Dumnezeu de atribuirea originii răului, de care – ca şi în teologia creştină – era considerat responsabil omul, ca urmare a utilizării distorsionate a darului divin al liberului arbitru.

Deşi numai unii *mu'taziliti* au înclinat să afirme că Dumnezeu nu poate face răul (în felul ei, o afirmaţie care îi limitează atotputernicia), în general ei considerau că El, deşi îl poate face, nu doreşte răul şi că lucrurile nu sînt bune sau rele doar pentru că sînt rînduite sau oprite de Dumnezeu, ci pentru că au în ele însele o valoare pozitivă sau negativă legată de un fel de morală naturală care precede legea revelată şi care primeşte de la aceasta o confirmare şi o mai clară explicitare.

A treia teză priveşte răsplata: ea va veni nu numai în baza credinţei, ci şi ţinînd seama de faptele fiecăruia. Se făcea, prin urmare, distincţia între

vinovăţiile grave şi cele minore, şi se afirma că acela care păcătuieşte grav şi nu se căieşte, chiar dacă e musulman, va merita pedeapsa veşnică.

Totuşi păcătosul – aceasta e a patra teză – continua să fie considerat parte a comunităţii musulmane, ocupînd o poziţie intermediară între cele două aripi extreme de credincios şi de infidel: el era un nelegiuit; asupra lui numai Dumnezeu ar fi putut da o sentinţă definitivă.

Ultima teză a *mu'taziliti*-lor era cea care atribuie datoria de a rîndui binele şi de a opri răul (cf. Coranul III, 104.110.114; VII, 157 etc.) oricărui credincios, obligat s-o exercite chiar şi faţă de principe care, ca orice om, poate fi mustrat de sfatul şi de dojana fratelui de credinţă. Această atitudine de independenţă faţă de putere nu i-a împiedicat pe *mu'taziliti* să se lase seduşi de lozincile sale, din moment ce au acceptat ca doctrinele lor să fie adoptate aproape ca o ortodoxie de către califii al-Ma'mun şi al-Mu'tasim. Ei le-au impus tuturor adepţilor islamului printr-un soi de inchiziţie care s-a înverşunat îndeosebi împotriva acelora care nu înţelegeau să renunţe la concepţia despre Coran ca fiind cuvînt increat al lui Dumnezeu. Foarte curînd mişcarea a căzut în dizgraţie iar doctrinele sale au fost puse la index, pentru a supravieţui în oarecare măsură la şiiţi şi pentru a ieşi din nou la lumină în modernismul islamic.

În ciuda exceselor lor, *mu'taziliti* au avut meritul de a contribui la evoluţia gîndirii musulmane într-o fază crucială a dezvoltării sale. O dată cu înlăturarea lor, s-a văzut pericolul unei separări între o speculaţie inspirată de raţiune şi o apărare pur pasivă a cunoaşterii tradiţionale. S-a încercat deci o mediere, o „cale de mijloc", care în mod tradiţional e considerată a fi opera lui al-Aš'ari (873-935). În faţa pericolului de a-l constrînge pe Dumnezeu în limitele logicii şi raţiunii omeneşti, gîndirea sa a căutat să rămînă în substanţă fidelă principiului transcendenţei divine absolute, fără însă a eluda cu totul exigenţele raţionale care ieşiseră la iveală cu primii teologi. El a încercat deci să readucă teologia în brazda revelaţiei coranice, fără a reduce, pe de altă parte, rolul teologului la acela de repetitor şi de comentator al surselor. Doctrinele propuse de acestea din urmă, de fapt, erau adunate într-un ansamblu sistematic, înzestrat cu propria sa logică internă. În acest cadru, credinţa şi-a recăpătat prioritatea asupra acţiunilor în determinarea mîntuirii individului: astfel, chiar şi musulmanul păcătos, în virtutea credinţei sale, în cele din urmă se va mîntui.

În general, pînă în secolul al XV-lea gîndirea religioasă musulmană a continuat să prezinte poziţii mai degrabă diversificate; numai cu timpul a sfîrşit prin a-şi impune o oarecare uniformitate, ca rezultat, pe de o parte, al cristalizării care cu timpul a cuprins toate aspectele civilizaţiei musulmane, pe de alta, al prevalării tot mai accentuate a unei orientări generale de respect faţă de tradiţie, dacă nu de nivelare după aceasta.

Printre factorii care au determinat în cele din urmă prevalarea unor curente teologice tradiţionale trebuie amintite multiplele pericole, externe şi mai ales interne, care foarte curînd au ameninţat integritatea însăşi a islamului. O primă sursă de pericol, după cum vom vedea, era reprezentată de înmulţirea, începînd cu prima *shi'a* (partida lui Ali, cf. par. 8), a dezbinărilor interne. Alte pericole erau reprezentate de mistici şi filozofi care, pe căi diferite, sfîrşeau prin a converge în critica lor la adresa religiei tradiţionale, alcătuită din supunere formală şi din respectarea legilor.

La aceste pericole şi la altele a căutat să reacţioneze sinteza teologică a celui care e considerat cel mai mare teolog islamic, al-Ghazzali (m. 1111). Mobilul de fond subiacent operei sale este căutarea unui drum care să poată duce la certitudine. Filozofia nu poate servi acestui scop, dat fiind că deseori ajunge să relativizeze, dacă nu să contrazică, adevăruri revelate ca învierea cărnii sau sfîrşitul lumii. Nici teologia nu poate servi acestui scop, din moment ce ea are, după cum am văzut, funcţii de apărare şi de sprijin. Pe de altă parte, chiar simpla obedienţă faţă de precepte nu poate fi suficientă, întrucît în realitate ea ar trebui să constituie reflectarea exterioară a unei convingeri profunde deja dobîndite şi desigur nu mijlocul de a ajunge la această certitudine. Nici soluţia propusă de şiiţi nu îl convingea: pornind de la percepţia exactă că omul nu poate să ajungă la adevăr prin propriile forţe, ei greşeau de fapt atunci cînd căutau un ajutor în afara Coranului şi a învăţăturii Profetului, ca şi atunci cînd susţineau existenţa unui sens ascuns al revelaţiei al cărui interpret autentic ar fi fost numai *imamul* lor.

Tipul de cunoaştere a lui Dumnezeu către care tindea al-Ghazzali nu era numai raţională, ci şi intuitivă şi afectivă: ceva adînc întipărit în inima omului şi capabil să iasă la lumină urmînd calea ascezei. Practicile mistice, departe de a fi scop în sine, ar fi aşadar mijlocul de a purifica inima omenească, permiţîndu-i să redobîndească o conştiinţă care să o reapropie de Dumnezeu. Acest drum nu pretinde să ajungă la unificarea şi cu atît mai puţin la confuzia dintre divin şi uman, pericol de care nu au ştiut să se ferească misticii din generaţiile precedente, dar indică totuşi cunoaşterea şi iubirea de Dumnezeu drept culme a experienţei religioase şi completare a necesarelor dar insuficientelor premise ale crezului, ale cultului şi ale moralei.

Explozia contemporană a radicalismului islamic a readus în centrul atenţiei un ultim curent teologic semnificativ, cunoscut prin poziţia sa intransigentă de apărare a patrimoniului tradiţional: curentul *hanbalit*, care îşi datorează numele lui Ahmad ibn Hanbal (780-855), întemeietor al uneia dintre cele patru şcoli sunite de drept musulman. Caracteristica sa de bază este maxima fidelitate faţă de învăţămintele originare ale islamului exprimate în Coran şi în sunna, şi întărite de consensul primelor generaţii. În contradicţie cu *mu'taziliti*, primatul pe care hanbaliţii îl acordă revelaţiei i-a determi-

nat să diminueze valoarea interpretării personale şi să combată cele mai îndrăzneţe deschideri faţă de influenţele din exterior, în apărarea celor pe care ei le considerau punctele la care nu se poate renunţa din doctrina musulmană.

5. Sunna şi legea

Atît termenul *sunna* cît şi conceptul de „tradiţie" subînţeles acestuia aparţineau limbii şi civilizaţiei arabilor încă înainte de apariţia islamului. Ele indicau obiceiurile, uzanţele şi cutumele pe care le urmau cei vechi şi care, la fel ca şi *patrioi nomoi* ale grecilor sau ca *mores maiorum* ale romanilor, constituiau patrimoniul şi valorile de bază împărtăşite de toată lumea.

O dată cu apariţia islamului termenul a căpătat treptat o semnificaţie mai specifică. În Coran, de fapt, termenul indică în esenţă modul de a acţiona arătat de Dumnezeu popoarelor cărora, în decursul secolelor, le-a trimis propriii profeţi şi mesageri. Ulterior, termenul s-a specializat, indicînd mai ales obiceiurile Profetului şi ale primilor săi Însoţitori, destinată cu timpul să dobîndească o valoare normativă din ce în ce mai mare.

Coranul, de fapt, nu se ocupă în mod sistematic şi în detaliu nici de doctrine, nici de preceptele religiei, limitîndu-se la enunţuri cu caracter general. În afară de aceasta, doar o parte limitată din versetele lui îşi asumă un caracter juridic explicit. Nici măcar surele datînd din perioada medineză, deşi tratează în unele părţi în formă analitică despre chestiuni practice, nu conţin toate prescripţiile fundamentale referitoare la subiecte de mare importanţă, ca formele înseşi ale principalelor acte de cult, cum sînt rugăciunea, postul şi pelerinajul.

O sursă de imitaţie care foarte curînd s-a impus aproape inevitabil a fost însăşi viaţa Profetului. Chiar Coranul afirmă: „Aveţi, în Mesagerul lui Dumnezeu, o pildă bună, pentru oricine crede în Dumnezeu şi în Ziua cea din Urmă şi în veci fie pomenit numele lui Dumnezeu!" (XXXII,21). Astfel încît foarte curînd figura lui Mahomed s-a impus ca model şi învăţăturile sale, acţiunile şi chiar şi tăcerile sale au devenit tot atîtea precedente pe care să se întemeieze legitimitatea conduitei musulmanilor în cele mai diverse situaţii.

*HADITH**-ele, povestirile care relatează fapte şi spuse ale Profetului menite să dobîndească o valoare exemplară, constituie un fel de memorie colectivă prin intermediul căreia prima generaţie de credincioşi a încredinţat generaţiilor următoare amintirea şi moştenirea perioadei de aur a începuturilor. Aşa cum se întîmplă deseori în acest tip de tradiţii, încredinţate înainte de toate memoriei orale, tendinţa de a idealiza figura Profetului, ală-

turi de dorința indivizilor de a se distinge prin înfloriturі și curiozități, a dus la adăugiri și la alterări în materialele originare.

În ciuda transmiterii orale inițiale, foarte curînd s-au alcătuit mici culegeri scrise pentru uz privat, care răspundeau unor cerințe opuse. De fapt, alături de relatările care ofereau cele mai importante detalii asupra întîmplărilor mai puțin cunoscute din existența lui Mahomed și asupra personalității sale, anecdotele cu caracter normativ și doctrinar, pe lîngă faptul că umpleau lacunele dispozițiilor din Coran, aveau deseori și scopul de a răspunde la unele probleme noi și nu numai sau cu precădere pe acela de a menține și de a conserva comportamente și concepții tradiționale. Pentru a guverna un imperiu care căpăta dimensiuni din ce în ce mai mari și care nu putea afla în revelația coranică toate răspunsurile la noile cerințe care apăreau, musulmanii au căutat în comportamentul Profetului inspirația pentru o conduită adecvată diverselor împrejurări sau validarea unor practici adoptate în provinciile recent dobîndite atît pe baza unor considerații practice cît și ca urmare a influenței tradițiilor locale.

După cum e specific pentru o religie legalistă, în care revelația lui Dumnezeu tinde să acopere și să reglementeze aspectele cele mai diverse ale vieții practice, „tradiția" care s-a acumulat în sunna avea în vedere întreaga complexitate a vieții credinciosului, începînd de la viața lui cultuală. Un obiect specific al sunnei, într-adevăr, îl constituie diferitele momente ale vieții cultuale. Sînt specificate acolo modalitățile abluțiunilor și, mai mult la modul general, tot ce se referă la puritatea rituală, calitate fundamentală pentru ca preceptele să fie îndeplinite cum se cuvine. Între acestea, un mare spațiu e acordat rugăciunii, expusă minuțios în toate formele și în programarea ei temporală. Chiar și dispozițiile referitoare la pomană sînt foarte amănunțite: nu lipsește sublinierea valorii ei morale și spirituale, dar, fiind vorba în realitate de un adevărat impozit, sînt de asemenea specificate cu minuție bunurile care fac obiectul lui precum și procentele datorate pentru fiecare dintre acestea. De asemenea complicatele rituri ale pelerinajului, ca și chestiunile legate de postul ritual, își găsesc în sunna o expunere sistematică.

Alături de actele de cult, printr-un salt care nu trebuie să surprindă dacă se ține seama de caracterul atotcuprinzător al revelației coranice, aflăm reglementări privind aspectele cele mai mărunte și aparent secundare ale vieții cotidiene, ca vînzarea-cumpărarea, vînzarea cu anticiparea prețului, locația sau închirierea, procurile, garanția, mandatul, contractul de însămînțare, contractul de irigare, cererea unui ajutor reciproc, plata datoriilor, interdicția și insolvabilitatea, judecarea nedreptăților, amanetul, donațiile, tranzacțiile, testamentele, prada de război, capitația și așa mai departe: un ansamblu de norme care ne amintește cum dreptul islamic sau *shari'a* ignoră, prin originea și natura sa, distincția pe care o facem noi între sacru și profan.

HADITH

Acţiunea de păstrare şi de transmitere a *hadith*-elor, într-o primă fază încredinţată iniţiativei şi bunăvoinţei fidelilor individuali, a devenit curînd o sarcină specifică a unor persoane care se consacrau acesteia şi care îndeplineau o funcţie, paralelă dar distinctă, cu a celor care transmiteau din memorie Coranul.

Hadith-ele sînt împărţite în două părţi: lista transmiţătorilor, adică o lungă înşiruire de nume de persoane prin care tradiţia poate urca pînă la Profet, şi textul propriu-zis, care relatează tot ce a fost spus sau înfăptuit de el.

Alături de un nucleu vechi de *hadith* cu fond biografic, care adăugau detalii privitoare la viaţa lui Mahomed destinate – la fel ca şi evangheliile creştine apocrife relative la copilăria lui Isus – să completeze informaţiile biografice seci expuse de Coran, cu timpul s-au înmulţit *hadith*-ele pe teme mai ales juridice, care nu întîmplător s-au creat cu precădere în regiunile orientale recent cucerite ale imperiului. Doar mult mai tîrziu, după izbucnirea disputelor teologice, au apărut primele *hadith* dogmatice.

Fiecare mişcare şi fiecare dinastie produceau *hatith* favorabile lor înşile şi denigratoare faţă de adversari, şi nici nu era un lucru rar să afli în unele dintre ele consideraţii atribuite Profetului asupra unor fapte şi teorii cu totul necunoscute în vremea sa. S-a pus aşadar foarte curînd problema autenticităţii acestor texte şi unii învăţaţi au supus unei analize atente sute de mii de *hadith*, clasificîndu-le după subiecte şi după caracterul verosimil şi adunîndu-le pe cele mai sigure în culegeri potrivite, care au constituit baza jurisprudenţei islamice pentru secolele următoare. Criteriul urmat a fost cel genealogic: pe baza unor tabele adecvate se stabilea dacă într-adevăr era posibil ca persoanele, care transmiseseră spusele profetice, să-l fi întîlnit pe Mahomed şi deci dacă exista probabilitatea ca acele spuse să fie atribuite efectiv Profetului. Au fost astfel compilate culegerile *hadith*-elor considerate autentice: cele mai importante sînt în număr de şase. Mai există şi unele *hadith* numite „sfinte" pentru că citează nu cuvintele Profetului ci pe ale lui Dumnezeu însuşi: ele constituie unicul caz de revelaţie extra-coranică din islam.

N-ar trebui, prin urmare, să ne surprindă că o altă parte relevantă a sunnei se referă la normele care reglementează aspecte delicate ale vieţii personale şi sociale, cum ar fi căsătoria, repudierea, copiii, succesiunile, pedepsele legate de furt, adulter, sperjur etc. Toate acestea pun în lumină o deosebire esenţială între dreptul islamic şi dreptul occidental, din moment ce primul, spre deosebire de al doilea, în virtutea originii sale divine, nu face distincţia între normele individuale şi cele colective, dar aspiră să reglementeze cele mai variate aspecte ale vieţii individului ca şi a colectivităţii. De aceea un anumit număr de *hadith* dă reguli generale de comportare şi de bună educaţie, din moment ce fundamental pentru bunăstarea comunităţii este şi modul în care individul credincios se raportează la ceilalţi: pentru aceasta oamenii sînt îndemnaţi să fie pudici, să păstreze secretul şi să respecte înţelegerile,

să fie amabili şi primitori; se expun manierele corecte de a se hrăni, interzicîndu-se anumite poziţii şi indicîndu-se maniera potrivită de a duce la gură alimentele şi băuturile; se recomandă anumite materiale, croieli şi culori ale veşmintelor de preferinţă sau de excludere a altora etc.

Citind aceste culegeri, care la prima vedere ar putea deseori, prin precizia lor şi prin aspectul lor juridic, să ţină mai degrabă de domeniul dreptului şi al cazuisticii decît de cel al religiei, trebuie să avem în vedere, pe lîngă întrepătrunderea acestor două domenii într-o religie, ca aceea islamică, de tip legalist, şi locul atribuit responsabilităţii şi intenţionalităţii credinciosului. Potrivit unei afirmaţii a Profetului, deseori pusă la începutul unor culegeri din spusele sale, „acţiunile preţuiesc pe măsura intenţiilor şi fiecare om va avea pe potriva scopului său. Cel care se expatriază pentru Dumnezeu şi pentru trimisul său să ştie că expatrierea sa preţuieşte ca fiind săvîrşită pentru Dumnezeu şi pentru trimisul său; pe cînd acela care se expatriază pentru a avea beneficii materiale sau pentru a se căsători cu o femeie, să ştie că expatrierea lui preţuieşte cît scopul pentru care s-a expatriat".

Pe lîngă Coran şi sunna, mai există alte două izvoare ale DREPTULUI ISLAMIC*: consensul sau *igma* şi principiul analogiei sau *qiyas*. Primul îşi are rădăcinile în unele trăsături ale societăţii arabe preislamice, în care normele nescrise ale vieţii de grup îşi căpătau legitimarea chiar printr-un acord comun tacit care cu timpul convergea asupra lor. Faptul că islamul pusese ca temelie a noului tip de comunitate, *umma*, criteriul apartenenţei la aceeaşi credinţă mai degrabă decît la aceeaşi stirpe nu alterase, ci doar mutase pe un plan diferit trăsăturile solidariste ale societăţii beduine. Cu timpul, departe de a fi considerat doar o simplă necesitate practică, consensul a devenit un autentic principiu de adevăr. Un asemenea consens se exprimă fie prin aprobarea explicită a unor norme din partea doctorilor legii, fie prin obiceiurile în general adoptate de credincioşi, fie, în sfîrşit, prin acceptarea tacită a practicilor urmate şi nedezaprobate. Unele instituţii fundamentale ale islamului clasic, neprevăzute în mod expres de Coran sau de sunna, ca, de pildă, califatul, îşi află propriile premise tocmai în practica unanimă sau în consensul primelor generaţii de musulmani.

Cît despre analogie, spre deosebire de primele trei izvoare, care îşi află în intervenţia divină izvorul lor originar sau oricum o garanţie care le face indiscutabile, ea se bazează numai pe activitatea umană; aşadar, deşi este necesară, se dovedeşte mai supusă dezbaterii.

6. Doctrinele fundamentale

Dumnezeu, îngeri, spirite. Credinţa în Dumnezeu este miezul islamului: religia islamică, într-adevăr, se distinge prin teocentrismul radical şi, pentru

convertit, prin supunerea fără limite în faţa lui Dumnezeu şi a voinţei sale. „Nu există alt dumnezeu în afară de Dumnezeu": în această formulă se rezumă, în esenţă, crezul islamic. Mahomed o repetă continuu, pentru a-i sublinia caracterul central.

Din punct de vedere istoric, pe de altă parte, lucrurile apar într-o lumină uşor diferită. Înainte de toate, o credinţă de tip monoteist nu era desigur necunoscută mediului în care s-a format Mahomed, care a intrat în contact cu iudei şi creştini. De aceea frapează faptul că părţile cele mai vechi din Coran, relative la vestirea iniţială a lui Mahomed, sînt lipsite de afirmaţii despre Dumnezeu, despre alte divinităţi sau despre lumea spiritelor. Pasajele cele mai vechi, într-adevăr – mai multe sure scurte, ritmice, scrise în stilul profeţilor arabi preislamici – nu conţin nici o referire la Dumnezeu şi nici o indicaţie cum că ar fi mesaje ale divinităţii. Primele revelaţii care îl menţionează pe Dumnezeul lui Mahomed se referă la El doar ca la „Domnul". În continuare, El începe să fie definit „Preamilostivul". Cam în aceeaşi perioadă, a fost introdus în revelaţie numele de „allah", cunoscut de politeiştii meccani înainte de Mahomed.

Părţile următoare, în ordine cronologică, ale Coranului oferă elementele unei teologii bogate, începînd cu folosirea unei largi varietăţi de epitete divine, ca, de pildă, în următorul pasaj liturgic de la sfîrşitul surei LIX:

> El este Dumnezeu: nu există nici un alt dumnezeu în afară de El.
> El este cunoscătorul celor nevăzute şi al celor văzute.
> El este Iertătorul, Preamilostivul.
> El este Dumnezeu: nu există nici un alt Dumnezeu în afară de El.
> El este Regele, Sfîntul, Dătătorul de pace, Fidelul,
> Paznicul, Puternicul, Stăpînitorul, Sublimul.
> Slăvit fie Dumnezeu, El este mai presus de ceea ce (Îi) asociem.
> El este Dumnezeu: Creatorul, Făptuitorul, Formatorul.
> Lui îi aparţin numele cele mai frumoase.
> Toate cîte se află în cer şi pe pămînt îl slăvesc.
> El este cel Puternic, cel Înţelept.

Lista completă a „preafrumoaselor nume" divine enumeră 99 dintre ele, pe care musulmanii cucernici le invocă trecînd printre degete un soi de mătănii.

Doctrina cum că „Dumnezeu este unul" e astfel predominantă în părţile mai recente ale Coranului, ca spre a ne îndemna să trecem cu vederea faptul că părţile mai vechi trădează prezenţa altor divinităţi, ca amintire a POLITEISMULUI* caracteristic religiilor din Arabia preislamică: cele trei zeiţe al căror cult înflorea la Mecca pe vremea lui Mahomed (al-Lat, al-Uzza şi Manat) sînt citate pe nume în sura LIII, 19-20. În diferitele revizuiri ale acestei sure, cele trei zeiţe par să fi fost iniţial acceptate ca intercesoare ale lui Dumnezeu, apoi considerate nişte îngeri, în sfîrşit, nişte simple nume inventate de strămoşii meccanilor.

Pornind de la datele revelației coranice, diferitele școli teologice musulmane au meditat asupra aspectelor esențiale ale lui Dumnezeu: unicitatea sa și unitatea internă a esenței sale. Unicitatea e subliniată atît pentru a-l deosebi pe Dumnezeul islamului de zeii politeismului, cît și pentru a-l deosebi de Dumnezeul creștinilor: de fapt, Coranul, deși subliniază importanța misiunii profetice a lui Isus, îi refuză natura de fiu al lui Dumnezeu, întrucît ar submina unicitatea lui Dumnezeu (cu atît mai mult va fi respinsă doctrina treimii).

Acțiunea lui Dumnezeu este, mai întîi de toate, o acțiune creatoare. Crearea lumii e descrisă cu multe amănunte în Coran, ca și crearea omului. Cu vigoare e subliniată de asemenea acțiunea sa providențială, desfășurată pentru a asigura bunăstarea creaturilor sale, pentru a hotărî destinul omului, pentru asumarea sarcinii de a se îngriji de viața acestuia, în sfîrșit, pentru a exercita cu îndurare funcția de judecător.

Între Dumnezeu și om, Coranul așază, la fel ca și scripturile iudeilor și ale creștinilor, creaturi spirituale intermediare: îngeri, demoni și *ginn*. Îngerii sînt deseori citați de Coran, care îi descrie ca pe niște creaturi înaripate care se mișcă între cer și pămînt în calitate de intermediari între Dumnezeu și oameni. Creați pentru a-l adora pe Domnul, ei sînt modelul desăvîrșit de supunere față de El, pe care îl slăvesc necontenit și pe care îl slujesc sub diverse forme. Una din funcțiile lor principale constă în a duce oamenilor mesaje din partea lui Dumnezeu. Revelația însăși e comunicată de ei solilor, sarcină rezervată îndeosebi lui Gabriel, unicul căruia i se menționează numele alături de Mihail și de Malik, paznicul infernului. Altă misiune importantă încredințată îngerilor este aceea de a nota faptele omenești în catastife anume, care vor fi prezentate fiecăruia în parte în ziua Judecății.

DREPTUL ISLAMIC

Legea islamică sau *shari'a* se împarte în două secțiuni. Prima are ca obiect „forul interior" al credinciosului și anume activitatea minții și a inimii și vorbește despre actele exterioare îndreptate spre Dumnezeu, spre noi înșine și spre ceilalți; a doua are ca obiect raporturile juridice cu ceilalți oameni.

Departe de a constitui o bază uniformă și univocă pe care să întemeieze activitatea legislativă, principiile și dispozițiile cuprinse în Coran și în sunna au fost obiectul unei îndelungate și complexe munci de sistematizare înfăptuită de oameni de orientări diferite și uneori opuse. Pe de o parte, de fapt, au fost unii care considerau valabil numai ceea ce fusese stabilit direct de Dumnezeu, unic legislator adevărat, și de Mahomed, autentic interpret al voinței divine, și deci considerau necesar să se țină strict de lectura textelor din Coran și din tradiția profetică. Pe de alta, au fost unii care încurajau activitatea personală a juristului. Diversele școli juridice se deosebesc între ele tocmai prin poziția pe care o adoptă relativ la aceste două tendințe.

Principalele şcoli ale islamului sunnit sînt în număr de patru: orice musulman sunnit aparţine uneia dintre ele şi are dreptul de a fi judecat după normele stabilite de ele:

a) şcoala *hanafită* e printre cele mai vechi şi e cea mai deschisă la „aprecierea personală" a juristului;

b) şcoala *malikită* e legată de tradiţia medineză şi prevede între principiile sale personale recursul la „binele comun";

c) şcoala *shafi'ită* a fost prima care a căutat să dea o sistematizare generală disciplinei, stabilind care sînt izvoarele dreptului;

d) a patra şi ultima şcoală este cea *hanbalită*, cea mai rigidă şi intransigentă, care limitează aprecierea personală a juristului şi respinge principiul analogic, bazîndu-se exclusiv pe Coran şi pe sunna, în baza principiului că Dumnezeu este unicul legislator autentic.

În afara justiţiei comune administrată de *qadi*, a existat mai tîrziu o justiţie paralelă, nelimitată de nici o regulă fixă şi precisă, aşa cum e exemplificat de puterea suveranului. Există pe lîngă aceasta intervenţiile autorităţilor politice care urmăresc să astupe golurile lăsate de *shari'a*.

În Coran nu se afirmă că îngerii au şi îndatorirea de a-i păzi pe oameni, dar nu lipsesc intervenţiile lor în favoarea credincioşilor, alături de care pot chiar să ia parte la ciocniri armate cu infidelii.

Însărcinaţi, în sfîrşit, să-l recheme pe om la Dumnezeu în clipa morţii, îngerii vor lua parte în diferite moduri la Judecată şi la primirea celor aleşi în Paradis şi a damnaţilor în Infern.

Teologii care s-au ocupat de ei îi descriu ca pe nişte creaturi de lumină, necorporali şi asexuaţi, vizibili doar pentru aceia la care sînt trimişi. Pe scara fiinţelor, care are scopul de a atribui fiecărei creaturi un statut juridic precis, îngerii de rînd (adică nu Gabriel sau alţi îngeri asemenea lui) sînt consideraţi cu o treaptă sub musulmanul cucernic, dar superiori păcătosului. Aşadar, ei sînt văzuţi ca desăvîrşiţi, chiar dacă există şi excepţii notabile: Harut şi Marut (II,102), îngeri decăzuţi, şi mai ales Iblis, îngerul răzvrătit devenit căpetenie a demonilor.

Acesta din urmă, atunci cînd Dumnezeu, după ce l-a creat pe Adam, a poruncit îngerilor să se prosterneze în faţa acestuia, a refuzat să aducă omagiu unei creaturi de obîrşie atît de umilă (VII, 12; XXXVIII,76), în felul său afirmînd astfel unicitatea divină. Alungat de Dumnezeu pentru nesupunerea sa, din acel moment a devenit ispititorul care îl amăgeşte pe om, îndemnîndu-l, de la păcatul lui Adam şi Eva, să acţioneze împotriva voinţei divine.

În sfîrşit, Coranul vorbeşte despre *ginn*, spirite care reprezintă forţele naturii, deja venerate şi temute în epoca preislamică: creaţi din foc înaintea omului, împreună cu acesta sînt fiinţele inteligente prezente pe pămînt che-

mate să-l adore pe Domnul şi să-i primească mesajul. Ele apar şi în miticele şi legendarele povestiri din Coran ca, de pildă, cele care ascultă la poarta Paradisului şi care caută să cunoască viitorul (LXXII, 8-9), sau ca sclavii lui Solomon care lucrează la templu (XXVII, 39) sau chiar ca soldaţii lui Iblis. Comentatorii Coranului nu ezită să-i considere destinatari, asemenea oamenilor, ai revelaţiei.

Profeţi şi mesageri. Părţile cele mai vechi din Coran nu menţionează revelaţia, sau pe profeţii lui Dumnezeu şi scrierile lor. Atunci cînd profeţii sînt nominalizaţi în ulterioarele pasaje meccane, ei sînt indicaţi drept „mesagerii" sau „ambasadorii". Cele mai obişnuite activităţi ale acestor mesageri se desfăşoară după rînduielile unei istorii „punitive": atunci cînd un profet ca Noe duce un mesaj divin tribului său, el e ridiculizat şi respins de majoritatea oamenilor şi deci va fi salvat de Dumnezeu împreună cu întreaga sa familie şi cu adepţii săi, în timp ce aproape toţi ceilalţi pier într-o inundaţie, într-un incendiu sau în vreo altă calamitate naturală. În povestirile primilor profeţi sînt incluse în mod frecvent amănunte din viaţa lui Mahomed la Mecca, în timp ce numai se subînţelege că el este tot un „mesager" (*rasul*) şi că cetatea sa, Mecca, e ameninţată de acelaşi tip de distrugere terestră. Pentru această perioadă Coranul nu îl descrie pe Mahomed ca pe un „mesager al lui Dumnezeu" comparabil cu cei mari din trecut.

Abia după hegira din 622 şi după victoria musulmană în bătălia de la Badr din 624 rolul de „profet" (*nabi*) devine proeminent în Coran şi Mahomed e inclus în mod explicit printre profeţi. Aceştia sînt consideraţi descendenţi ai lui Avraam, primul monoteist şi deci primul „musulman" (adică, cel care s-a abandonat cu totul lui Dumnezeu), şi despre fiecare dintre aceştia s-a spus că a purtat o carte sau o scriere.

Fiecare popor a primit mesageri divini (XXXIV, 24); Coranul oferă o lungă listă care cuprinde, în afară de unii profeţi trimişi la arabi înainte de Mahomed, şi multe figuri împrumutate din Biblie. În ciuda virtuţilor ce le sînt recunoscute şi chiar a miracolelor atribuite unora, aceştia sînt consideraţi oameni ca toţi ceilalţi, care pot comite chiar păcate grave, dar feriţi de orice greşeală în transmiterea mesajului încredinţat lor de Dumnezeu, care are grijă de integritatea cuvîntului său.

Aceste personaje nu sînt însă toate purtătoare ale unei edevărate revelaţii: unele primesc o inspiraţie personală şi sînt simpli povăţuitori şi modele pentru poporul lor, altora, în schimb, li s-a încredinţat un adevărat mesaj şi sarcina de a face cunoscută legea divină şi pactul pe care Dumnezeu l-a stabilit cu oamenii: este cazul celor cinci mesageri-legislatori Noe, Avraam, Moise, Isus (ISUS ÎN CORAN*) şi Mahomed. În meditaţia teologică ulterioară, această distincţie a dus la o specializare a termenilor folosiţi pen-

tru a defini aceste personaje: prin *rasul* a fost desemnat cel căruia i s-a încredinţat un text revelat, în timp ce calificativul de *nabi* a fost rezervat tuturor celorlalţi: orice *rasul* este aşadar şi *nabi* dar reciproca nu e valabilă. Esenţa propovăduirii lor este vestirea monoteistă, chiar dacă fiecare în parte, conform unei teorii a revelaţiei progresive, nu se limitează la confirmarea celor revelate de predecesor, ci le integrează şi le perfecţionează pînă la revelaţia ultimă şi definitivă a lui Mahomed.

Profeţia este aşadar o necesitate şi asupra valorii ei diversele şcoli sînt de acord. Totuşi, în timp ce *mu'taziliti* cred că omul e capabil să recunoască existenţa lui Dumnezeu şi să deosebească binele de rău prin raţiune, şi consideră deci revelaţia adusă de profeţi ca o completare a naturii, alte şcoli consideră revelate nu numai adevărul credinţei, ci toate cunoştinţele şi atribuie învăţăturilor divine transmise de profeţi originea tuturor artelor şi ştiinţelor. Pe lîngă aceasta, primii, în baza principiului că Dumnezeu ar fi obligat să acţioneze spre mai binele propriilor creaturi, cred că revelaţia e inevitabilă – alături de filozofi, care consideră profeţia o treaptă pe scara fiinţelor –, pe cînd *aš'ariti* văd în ea o formă de milostenie, posibilă dar nu necesară, din partea lui Dumnezeu, care nu este obligat la nimic.

Din recunoaşterea profeţilor şi a mesagerilor care l-au precedat pe Mahomed derivă acela dintre mesajele lor şi deci din cărţile revelate anterior Coranului. Islamul admite de fapt o pluralitate de Scripturi care merg de la prea puţin precizatele „foi" ale lui Avraam şi Moise despre care vorbesc surele din prima perioadă meccană (LXXXVII, 18-19; LIII, 36-37), pînă la adevăratele cărţi menţionate mai tîrziu: Torah lui Moise, Psalmii lui David şi Evanghelia lui Isus. Nu e vorba însă de texte inspirate: profeţii nu sînt cîtuşi de puţin autori sau coautori ai acestora. Revelaţia, conformă cu un arhetip celest păstrat lîngă Dumnezeu pe o „placă bine păzită", „se pogoară" asupra mesagerului, în general transmisă de un înger, iar el are pur şi simplu sarcina de a repeta mesajul care, atît în conţinut cît şi în formă, este cu totul şi numai de origine divină. Asupra transmiterii mesajului ceresc, în concluzie, pe linia monoteismului islamic radical, domneşte suverană, fără nici o interferenţă din partea profeţilor sau a lui Mahomed însuşi, voinţa divină.

Natura şi destinul omului. În Coran, creaţiunea şi judecata din urmă a omului sînt deseori menţionate împreună, adesea cu referiri la înviere. În textele cele mai vechi, ideea creaţiunii e strîns asociată conceperii şi naşterii individului (LXXX, 16-22). În pasajele următoare, ideea biblică a creării primului om din pulbere şi din noroi se întîlneşte de mai multe ori (de pildă, în XV, 28 şi urm.). Cît despre natura fundamentală a omului, fie că e „născut în păcat" ca rezultat al păcatului originar al lui Adam şi Eva, fie că reprezintă bunătatea, gloria şi încoronarea acţiunii creatoare a lui Dumnezeu, islamul a adoptat o poziţie de compromis (cf. XCI, 7-10). Poten-

ţialitatea binelui şi a răului, de fapt, e dată de Dumnezeu fiecărei persoane în momentul naşterii; mai tîrziu, în cursul vieţii, fiecare este pus la încercare de Dumnezeu (XXI, 35-36): în timp ce unii vor alege binele şi vor fi răsplătiţi, alţii vor alege răul şi vor fi pedepsiţi.

ISUS ÎN CORAN

Isus este definit de Coran ca Mesia, fiul Mariei (III, 45), conceput de ea prin intervenţie divină (XXI, 91; LXVI, 12), profet (XIX, 30) şi trimis al lui Dumnezeu, aducător al unei revelaţii, Evanghelia, care este călăuză şi lumină pentru oameni. Ultimul dintre profeţii care l-au precedat pe Mahomed, i-ar fi prevestit venirea (LXI, 6). I se atribuie diferite miracole, atît în timpul copilăriei (povestiri care amintesc evangheliile apocrife ale copilăriei), fie ca adult (vindecări, învierea unor morţi etc.). Coranul neagă totuşi în mod explicit că el ar fi fost Dumnezeu (V, 17) sau fiu al lui Dumnezeu (IV, 171; IX, 30; XIX, 34-35) şi că ar face parte din Treime (IV, 171; V, 73), toate idei pe nedrept atribuite lui de adepţi, care susţin de asemenea în mod fals că el ar fi murit răstignit. Acest lucru e dezmînţit de Coran (IV, 157) acolo unde afirmă că a fost în mod misterios salvat de Dumnezeu şi că se va întoarce pe pămînt la sfîrşitul veacurilor (XLIII, 61) şi în timpul Judecăţii îi va dezmînţi pe aceia care au vrut să-l divinizeze (IV, 159; V, 116-117). Este definit drept „cuvîntul lui Dumnezeu" (III, 39-45; IV, 171) şi rod al „spiritului" său (XXI, 91; LXI, 12), dar asemenea cuvinte par să se refere mai ales la naşterea lui prodigioasă şi, chiar şi împreună cu alte privilegii recunoscute de Coran, nu îi schimbă caracterul esenţial uman, care a fost confirmat de teologia ulterioară.

Isus este deci prezentat de Coran în esenţă ca un profet, în timp ce este complet ignorată acţiunea lui mîntuitoare, care se află în centrul vestirii Noului Testament. Potrivit vestirii islamice, oamenii, de fapt, nu au nevoie să fie mîntuiţi şi deci de un mîntuitor, ci de îndurarea divină. Fiecare în parte este păcătos în faţa lui Dumnezeu şi răspunzător pentru propriile păcate; în consecinţă, nimeni nu-şi poate lua sarcina de a mîntui pe cineva printr-o suferinţă prin procură.

Răsplata şi pedeapsa eternă vor fi împărţite de Dumnezeu în Ziua Judecăţii, în jurul căreia s-a dezvoltat o doctrină centrală a Coranului şi o meditaţie teologică ulterioară. În primele stadii de dezvoltare a crezului coranic, condiţia cel mai frecvent cerută era credinţa în Dumnezeu „şi în ziua cea de pe urmă". Acest mare eveniment de încheiere a istoriei lumii, numit şi „Ziua Învierii" şi uneori pur şi simplu „Ziua", e foarte plastic descris în Coran ca momentul în care se obţin fie deliciile din Grădina Raiului fie chinurile veşnice din focul iadului (cf. de pildă LVI, 11-56; LXIX, 13-37; LXXVI, 11-22 etc.).

În ciuda insistenţei sale asupra temelor escatologice, Coranul evită să se confrunte cu o întreagă serie de întrebări care în general însoţesc meditaţia asupra sfîrşitului; asupra acestora, găsim aprofundări în sunna şi în gîndirea teologică ulterioară. Moartea şi învierea, de fapt, şi pentru islam, la fel cum s-au petrecut lucrurile în iudaism sau în creştinism, implică pentru credincios întrebări importante la care textul sacru nu oferă răspunsuri. Astfel, în Coran nu se regăseşte distincţia dintre trup şi suflet, care va frămînta în schimb atît de mult meditaţia ulterioară a filozofilor şi teologilor: în timp ce primii, după modelul platonician, au fost înclinaţi să considere muritor numai trupul, ceilalţi, după un model iudaic, au fost înclinaţi să le considere pe amîndouă muritoare. Numai o dată cu al-Ghazzali a prevalat în mod hotărîtor ideea nemuririi sufletului.

Astfel, pe baza unor incerte indicii coranice, perioada obscură dintre moarte şi reînviere va fi, în tradiţia ulterioară, umplută de un interogatoriu al defunctului din partea a doi îngeri, Munkar şi Nakir. Pe baza răspunsurilor sale, se va stabili o răsplată sau o pedeapsă imediate, de care fiecare om în parte se va bucura sau va pătimi temporar, în aşteptarea judecăţii din urmă.

În legătură cu semnele sfîrşitului Coranul vorbeşte prea puţin, făcînd aluzie la întoarcerea lui Isus (XLIII, 61), la devastări făcute de misterioasele popoare barbare ale lui Gog şi Magog (XVIII, 98; XXI, 96) şi la apariţia unei prea puţin precizate „fiare" (XXVII, 82). Dintre elementele adăugate de tradiţie se remarcă credinţa în apariţia lui *Mahdi*, adică „bine călăuzitul": personaj mesianic de mare importanţă atît în islamul sunnit (care în general îl identifică cu Isus) cît şi în cel şiit (care în schimb aşteaptă în el întoarcerea „*imamului* ascuns", cf. par. 8).

Cît despre învierea trupurilor, la fel cum s-a întîmplat în tradiţia creştină, şi în dezbaterea teologică ulterioară ea a pus probleme, mai ales din partea unor filozofi influenţaţi de platonism, care înclinau să considere nemuritor numai sufletul şi să interpreteze în cheie alegorică răsplăţile şi pedepsele corporale.

Judecata care va urma se va întemeia, după cum am văzut, pe faptele şi pe credinţa fiecăruia, în baza libertăţii pe care Dumnezeu a dat-o omului. Au avut loc interminabile discuţii principiale privind valoarea esenţială sau secundară a faptelor în vederea mîntuirii. Unii consideră că numai păcatul politeismului comportă condamnarea, spre deosebire de cei care cred că un singur păcat grav e de-ajuns pentru a anula un număr oricît de mare de fapte bune. În complicata contabilitate care s-a dorit să se stabilească privind evaluarea faptelor fiecăruia şi care se va realiza printr-un bilanţ, despre care Coranul vorbeşte în mod explicit, în cele din urmă hotărîtoare va fi judecata insondabilă şi imprevizibilă a lui Dumnezeu.

Chiar dacă doctrina islamică acordă un loc decisiv criteriului retributiv şi, prin urmare, responsabilităţii morale a individului, totuşi vechea cre-

dinţă arabă în destin nu a fost uitată şi s-a dezvoltat ulterior într-o concepţie a predestinării. Pentru fiecare individ înainte de naştere sînt prestabilite patru lucruri: sexul, dacă va avea o viaţă fericită sau nenorocită, cu ce alimente se va hrăni şi termenul existenţei sale. Această idee a unui termen predeterminat al vieţii se întîlneşte de mai multe ori în Coran, de pildă în VI, 2: „El este cel care v-a creat din lut, apoi a hotărît un termen, şi un termen a fost stabilit prin voia Lui." În unele cazuri, predestinarea omului pare să cuprindă toate aspectele vieţii individului: „Nimic nu ne va atinge, fiindcă Dumnezeu a scris totul pentru noi" (IX, 51). Şcolilor teologice ulterioare le va reveni sarcina de a concilia aceste afirmaţii cu doctrina mai sus menţionată a libertăţii individului.

7. Practici fundamentale

Există cinci practici fundamentale, cunoscute ca Stîlpii islamului. Ele sînt *shahada* sau profesiunea de credinţă, *salat* sau rugăciunea rituală, *zakat* sau pomana rituală, *sawan* sau postul, în sfîrşit, *hagg* sau pelerinajul. Toate sînt prescrise de Coran, dar nici una nu e descrisă detaliat. În primele trei secole ale erei islamice, aceste practici au fost în mod riguros reglementate prin lege. În ceea ce priveşte modalităţile exacte de a le respecta, există diferenţe între sunniţi şi şiiţi, şi între cele patru şcoli juridice. Trebuie de asemenea să reţinem că fundamentul acestor acte de cult nu se bazează pe nişte convenţii umane, ci pe nişte explicite dispoziţii divine, fiind vorba de „drepturile lui Dumnezeu". În islam, prin urmare, făcînd abstracţie de deosebirile cultuale care s-au stabilit în timp în ramurile sale principale, teoretic nu există loc pentru o reformă liturgică.

Perioadele de respectare a practicilor anuale, mai ales postul în cursul lunii Ramadan-ului şi pelerinajul la Mecca, sînt stabilite de anul lunar islamic, instituit de Mahomed în ultimii ani de viaţă. Un an lunar (douăsprezece revoluţii ale lunii în jurul pămîntului) durează circa 354 de zile, cu alte cuvinte cu unsprezece zile mai puţin decît un an solar. De aceea începutul anului islamic, şi a fiecăreia dintre festivităţile anuale, rămîne în urmă, faţă de anul solar, cu un anotimp la fiecare opt ani şi cu un an întreg la fiecare treizeci şi doi de ani şi jumătate cu aproximaţie.

Shahada. Primul „stîlp" al cultului musulman constă în profesiunea sau confesiunea de credinţă, adică în enunţarea celor două adevăruri fundamentale ale islamului: unitatea şi unicitatea lui Dumnezeu şi misiunea profetică a lui Mahomed, potrivit formulei: „Nu este alt dumnezeu decît Dumnezeu iar Mahomed este trimisul lui Dumnezeu (*La ilaha illa Allah wa Muhammad*

rasul Allah)". Pentru cel ce intenţionează să se convertească la islam e suficient să rostească această confesiune de credinţă în faţa unor martori.

Salat şi rugăciunea de vineri. Cea mai veche practică islamică este rugăciunea zilnică sau *salat*. Pînă la cîţiva ani după hegira din 622, ea pare să fi fost cerută de Dumnezeu numai lui Mahomed şi era făcută numai de două ori pe zi, la răsăritul şi la apusul soarelui. În continuare, la Medina, ea a fost cerută tuturor musulmanilor şi a fost adăugată o a treia rugăciune, intermediară, probabil după exemplul evreilor care se rugau de trei ori pe zi. La Medina, Mahomed a instituit şi rugăciunea de la amiază a zilei de vineri. În primii ani după hegira, musulmanii se întorceau pentru a se ruga cu faţa spre Ierusalim, aşa cum făceau evreii. Mai tîrziu, în epoca aşa-numitei „rupturi cu evreii", direcţia rugăciunii (*qibla*) a fost schimbată de la Ierusalim la Mecca, şi aşa a rămas pînă în zilele noastre. În decursul unui secol de la moartea profetului, numărul rugăciunilor obligatorii a fost fixat la cinci, de executat în momente determinate ale zilei: dimineaţa devreme, înainte de răsăritul soarelui, la amiază, la apusul soarelui şi seara tîrziu.

Începutul perioadei în care se efectuează rugăciunea rituală zilnică şi al perioadei în care lumea se duce vinerea la moschee e anunţată printr-o chemare publică, făcută de un preot al moscheii numit *muezin* (astăzi difuzată şi prin megafoane şi transmisă prin radio şi televiziune). Credinciosul trebuie să fie într-o stare de puritate rituală, însoţită de o abluţiune rituală minoră, pentru impurităţile minore, sau de una mai mare, pentru impurităţi majore.

Respectarea cu acurateţe a *salat* e o datorie obligatorie pentru toţi musulmanii, şi elementele sale esenţiale sînt prescrise de legea islamică şi de practica obişnuită. Executarea ei cu exactitate variază de la o şcoală juridică la alta, dar există un acord general asupra a treisprezece elemente esenţiale: şase formule de spus, şase acţiuni sau poziţii şi necesitatea ca aceste douăsprezece elemente să purceadă în ordinea prescrisă. În completare, mai sînt numeroase elemente obişnuite, recomandate dar nu obligatorii, asupra cărora există deosebiri notabile între o şcoală şi alta. Blocul central al rugăciunii îl constituie aşa-numita *rak'a*, cuprinzînd următoarele ceremonii: rămînînd mereu în aceeaşi poziţie – e dată ca recomandabilă ţinerea încheieturii mîinii stîngi cu mîna dreaptă – credinciosul recită sura iniţială din Coran, *fatiha*: „În numele lui Dumnezeu, Preamilostivul, Iertătorul. Laudă lui Dumnezeu, Stăpînul lumilor, Preamilostivul, Iertătorul, Suveranul din Ziua Judecăţii. Numai pe Tine trebuie să Te slujim; numai Ţie trebuie să-Ţi cerem ajutor. Călăuzeşte-ne pe calea cea dreaptă, pe calea celor pe care Tu i-ai binecuvîntat, nu pe calea celor pe care Te-ai mîniat şi nici a celor ce s-au rătăcit", la sfîrşitul căruia e bine să se rostească *amin* (echivalentul „amen"-lui ebraic, şi mai tîrziu creştin), adăugînd de obicei două versete din Coran; îşi apleacă trupul în faţă astfel încît palmele mîinilor să ajungă la înălţimea genunchi-

lor; îşi îndreaptă din nou trupul în poziţie dreaptă în picioare; după care execută prosternarea, în aşa fel încît mai întîi genunchii, apoi mîinile şi în sfîrşit fruntea să atingă pămîntul; se aşază apoi în genunchi, în timp ce mîinile, în general puţin deasupra genunchilor, ating coapsele; apoi execută din nou prosternarea, terminînd în acest punct *rak'a*. Credinciosul trece aşadar la poziţiile finale: în poziţia îngenuncheat, el trebuie să rostească una după alta profesiunea de credinţă, rugăciunea sacramentală de binecuvîntare pentru Profet, în sfîrşit, urarea de binecuvîntare care constă în întoarcerea capului mai întîi spre dreapta, rostind cuvintele „Pacea cu voi şi îndurarea cu Dumnezeu", pe urmă spre stînga, rostind aceleaşi cuvinte.

Vinerea la amiază, musulmanii din lumea întreagă se adună în moscheile (MOSCHEEA*) din toată lumea pentru o funcţie specială numită „adunarea". Elementele esenţiale ale cultului sînt date de o predică, de obicei împărţită în două părţi, urmată de o rugăciune specială. Se recomandă în mod special să se recite, înainte de începerea slujbei, o rugăciune individuală. Alte exerciţii obişnuite şi demne de laudă sînt considerate abluţiunile dinaintea slujbei, parfumarea, sosirea la timp şi recitarea unor sure din Coran şi a unor binecuvîntări ale Profetului.

MOSCHEEA

Moscheea este o instituţie tipic musulmană care se diferenţiază în mod esenţial de instituţiile ebraice şi creştine analoge, sinagoga şi biserica. Principalele sale caracteristici arhitectonice sînt constituite de minaret sau turn, de unde se face chemarea la rugăciune; de „firidă", care indică direcţia Meccăi către care trebuie să se întoarcă fidelul în timp ce se roagă; de „amvon", o scară de obicei împodobită ducînd spre un balcon de unde vinerea se ţine predica; în sfîrşit, de o fîntînă sau vreo altă sursă de apă pentru abluţiuni. Cei mai importanţi preoţi ai moscheii sînt „cel ce călăuzeşte" rugăciunea, „predicatorul" care ţine predica de vineri şi muezinul care invită la rugăciune. În moscheile mai mici aceste funcţii sînt îndeplinite adesea de una sau două persoane, pe cînd în cele mai mari există uneori mai mulţi *imami* şi muezini.

Pomana rituală. Originea şi dezvoltarea primitivă a instituţiei islamice a *zakat*, pomana rituală (a nu se confunda cu *sadaqa*, pomana voluntară) sînt destul de clare. Înainte de hegira, distribuirea bogăţiei la săraci era indicată de Coran ca un act pios dar lipsit de trăsături instituţionale. După hegira, cînd restrînsa comunitate musulmană de emigranţi s-a aflat în situaţia de a fi întreţinută de noii convertiţi din Medina, pomana a căpătat o nouă semnificaţie şi a devenit un sistem asistenţial islamic prin care cei care aveau un surplus de venituri le împărţeau cu cei care nu aveau îndeajuns. Totuşi nu s-a stabilit nici o contribuţie precisă. Ca răspuns la întrebarea adresată

de un grup de credincioşi: „Cît trebuie să dăm?", Coranul spune pur şi simplu: „Prisosul!" (II, 219 şi urm.). În decursul timpului acest „prisos" a fost interpretat în diferite moduri şi s-a stabilit o contribuţie minimă. *Zakat* a devenit în practică o taxă procentuală pe avere sau pe venit, sau pe o cotă specifică de animale. Ea trebuia să fie plătită în timpul recoltei, sub formă de alimente sau fructe; dacă era vorba de animale, după un an întreg de păscut; şi, în cazul unor metale preţioase şi al unor mărfuri, la sfîrşitul anului. Acest sistem, care varia de la o zonă geografică la alta, a fost reglementat cu acurateţe de conducătorii religioşi şi politici. O dată cu constituirea statelor seculare moderne în întreaga lume islamică, pomana rituală a fost în general înlocuită de o taxă naţională şi de sisteme de asistenţă. Numai unele ţări, ca Arabia Saudită şi Libia, au păstrat-o în mod tradiţional. Astăzi, în cea mai mare parte a lumii islamice, ea a devenit o practică voluntară respectată la nivel local.

Postul. Bazele postului ritual sînt explicate de Coran în II,183-187. El trebuie respectat pe durata întregii luni a Ramadanului; bolnavii sau cei aflaţi în călătorie îl pot suspenda, recuperîndu-l însă mai tîrziu. Coranul mai precizează în afară de aceasta că, pe durata acestei perioade, e permis să se întreţină raporturi cu propriile soţii şi să se mănînce şi să se bea „pînă cînd, la lumina zorilor, se pot deosebi un fir alb de un fir negru. Apoi ţineţi postul pînă la următoarea noapte şi nu rămîneţi în pat cu ele, ci retrageţi-vă în moschee". După legea islamică ulterioară, acestea sînt „elementele esenţiale" ale postului: el trebuie ţinut începînd cu puţin înaintea zorilor şi pînă puţin după apusul soarelui, timp de treizeci de zile în luna Ramadanului, de către toţi adulţii musulmani care sînt în deplinătatea facultăţilor lor; cît despre femei, ele sînt scutite în zilele de menstruaţie sau în cele ulterioare unei naşteri. El e considerat întrerupt în ziua în care survin anumite violări, a căror listă exactă variază mult în funcţie de şcoli şi tradiţii. În timpul postului, trebuiesc evitate vorbele necuviincioase, flecăreala, bîrfele şi orice altă acţiune care ar putea să provoace cuiva furie sau nelinişte, pe lîngă toate acele acţiuni care pot aţîţa patimile în sine însuşi şi în ceilalţi.

Pentru tinerii care încep să-l practice, el constituie un fel de trecere la lumea adulţilor, ca un rit de iniţiere într-o viaţă religioasă trăită mai profund şi mai conştient. Aspectele comunitare contribuie şi ele la sublinierea importanţei sale: serile şi nopţile, din clipa întreruperii postului, sînt petrecute în veselie, cu invitaţi la mese festive şi în veghe de rugăciune şi de ascultare a versetelor din Coran.

Marele pelerinaj. Al cincilea stîlp al islamului îl constituie *hagg* sau „pelerinajul" la monumentele sacre de la Mecca, cerută tuturor musulmanilor

cel puțin o dată în viață, cu condiția să fie din punct de vedere fizic capabili să suporte călătoria și să și-o poată permite. E vorba de reluarea unui vechi rit preislamic, reinterpretat în funcție de noul crez monoteist și despuiat, prin urmare, de aspectele sale politeiste: Mecca a devenit într-adevăr singurul loc sacru sau *haram* al noii religii. În acest sens a fost reinterpretată și prezența meteoritului negru *Ka'aba* și în general natura și funcția templului care îl conservă. Tradiția vrea, de fapt, ca locul în care apare el să fi fost ales de Dumnezeu înainte de crearea lumii și ca el să fie imaginea unui templu construit în cer din porunca lui Dumnezeu însuși de către îngeri: așa cum aceștia se rotesc în adorație în jurul templului ceresc, așa și oamenii sînt chemați să facă aceasta în jurul celui pămîntesc.

Înainte de a întreprinde pelerinajul, e nevoie să fie formulată dreapta intenție. Abia ajuns pe teritoriul Meccăi, pelerinul trebuie să intre în starea de sacralizare sau *ihram*. Teritoriul sacru al Meccăi ajunge pînă la o anumită distanță în afara orașului și e delimitat de pietre și de diferite indicatoare. Este absolut interzis accesul non-musulmanilor acolo și nu e voie să fie ucis nici un animal (cu excepția celor nocive) și nici să fie doborît vreun copac sau tufiș. Pe perioada în care e consacrat, credinciosul trebuie să se abțină de la orice practică sexuală, trebuie să se îmbrace cu două bucăți de țesături (în general albe) necusute și nu are voie să se radă, să-și tundă părul și să-și taie unghiile. Pelerinajul propriu-zis începe în ziua de 7 a lunii Dhu'l-higga în marea moschee din Mecca, cu rugăciunea rituală de la amiază și cu respectiva predică specială despre obligațiile pelerinajului. În ziua următoare pelerinii o pornesc spre cîmpia Arafat, aflată la circa patru ore de mers cu cămila la răsărit de Mecca, oprindu-se pentru rugăciunea de la amiază în localitatea Mina, aflată la jumătatea drumului. Ziua de 9 constituie culmea pelerinajului. Imensa mulțime a pelerinilor, cu toții purtînd fără osebire același veșmînt alb, „se oprește în fața (*wuquf*) lui Dumnezeu în cîmpia pustie, la poalele unui munte cunoscut ca „Muntele milostivirii", de la prînzul mic și pînă la apusul soarelui, repetînd des formula-strigăt tipică a pelerinilor *labbaika Allahumma* „iată-ne, Doamne, în fața Ta". Imediat ce a apus soarele, cei prezenți o pornesc în goană dinspre de munte către localitatea Muzdalifa, unde își petrec noaptea de 9 spre 10. Înainte de a se lumina de ziuă, se face aici un alt popas sau *wuquf*, cu respectiva alergare (*ifada*) înapoi pînă la Mina, unde se ajunge înainte de răsăritul soarelui. Ziua de 10 este ziua sacrificiilor. La Mina, pelerinii îndeplinesc unele ceremonii, care se termină cu raderea pe cap, care încheie pelerinajul. Legea mai cere ca pelerinul să se ducă la Mecca pentru a face de șapte ori ocolul pietrei sacre; apoi se întoarce la Mina unde iese din starea sacrală. Zilele de 11, 12 și 13 sînt zile de distracție și de sărbătoare.

8. Unitate şi diversitate

De pe vremea lui Mahomed, comunitatea islamică a avut tendinţa de a se diviza în diferite grupări. Deseori acest proces a fost influenţat de factori politici şi culturali adică teologici şi filozofici.

Un aspect important al acestui proces e reprezentat de aşa-numitul *sufism*, termen prin care de obicei se desemnează dimensiunea mistică a islamului. Ideile mistice au început să pătrundă în gîndirea islamică la începutul primului secol al erei islamice, cînd în comunităţile islamice a apărut o formă de pietism ascetic. Nevoia crescîndă de supunere la legea divină, încarnată în islamul oficial, a fost un alt factor care i-a ajutat pe misticii şi pe asceţii musulmani, supranumiţi *sufi*. Ducînd o viaţă de iubire şi de devoţiune pură faţă de Dumnezeu, sufii au dezvoltat o cale spirituală spre divinitate, articulată într-o serie de stadii de devoţiune şi de stadii de cunoaştere. Interesul sufilor faţă de această dublă cale spirituală a dus la doctrina anulării individului în Dumnezeu, sintetizată în faimoasa afirmaţie a lui al-Hallag (m. 922): „Eu sînt Adevărul", unde „Adevărul" este unul dintre numele sau atributele lui Dumnezeu. Ideea că există diferite niveluri de devoţiune şi că numai o elită poate să ajungă la cel mai înalt, a introdus în islam conceptul de sfinţenie şi convingerea ce decurge de aici, trăită mai ales la nivel popular, că sfinţii ar dispune de puteri deosebite.

Tradiţia sufistă se distinge şi prin practicile sale. În timp ce, de pildă, musulmanii ortodocşi dezaprobă folosirea muzicii în ritualurile religioase, ordinele sufi din întreaga lume islamică, şi îndeosebi din Turcia, din Iran şi din regiunea indo-pakistaneză au dezvoltat o întreagă gamă de practici rituale care utilizau cîntul, tobele şi alte instrumente muzicale, precum şi dansul.

Divizarea cea mai importantă faţă de islamul sunnit este cea reprezentată de şiiţi. Ei se numesc aşa deoarece constituie „partida lui Ali" (*shi'at Ali*), vărul şi ginerele lui Mahomed. Şiiţii s-au născut ca mişcare politică printre cei care susţineau că ginerele lui Mahomed şi descendenţii săi (care, prin fiica sa Fatima, erau şi descendenţi ai lui Mahomed) erau singurii succesori legitimi ai Profetului în fruntea comunităţii musulmane. O dată cu succesul dinastiilor succesive a Omeiazilor şi a Abbasizilor şi cu constituirea islamului sunnit, şiiţii au devenit o comunitate religioasă separată, care în cele din urmă a făcut din Iran centrul activităţilor sale. Ei au negat doctrina sunnită a „consensului", dezvoltînd, în locul ei, doctrina potrivit căreia exista în fiecare generaţie un şef sau călăuz (*imam*) infailibil. Aceşti şefi erau aşadar singura sursă a autorităţii şi a călăuzirii religioase. După majoritatea şiiţilor, numiţi imamiţi sau doisprezecimani, linia de succesiune a acestor şefi ajunge pînă la al doisprezecelea, dispărut în mod misterios în anul 878: o dată cu acesta imamatul s-a sfîrşit şi, în aşteptarea întoarcerii sale, locul

lui a fost luat de colectivitatea învăţaţilor religioşi şiiţi sau *ulama*. Actualii ayatollahi se consideră paznicii imamatului. Şiiţii au dezvoltat pe lîngă aceasta o teologie proprie originală, comentarii la Coran, un sistem juridic propriu şi modalităţi deosebite de desfăşurare a practicilor de cult.

Ceilalţi şiiţi sînt numiţi ismailiţi, deoarece contestă afirmaţia că al şaptelea *imam* ar fi fost Musa al-Kazim, susţinînd că a fost fratele său Ismail care a murit de copil. Născută în secolul al IX-lea, această sectă a dezvoltat o teologie proprie, influenţată de neoplatonism şi îmbibată de seve gnostice. Ei au înflorit în secolul al X-lea şi au contribuit la instituirea dinastiei Fatimizilor în Egipt, Palestina şi Siria. În afară de aceasta au fost misionari activi ai islamului, răspîndindu-se îndeosebi în Arabia meridională şi în Africa orientală.

Dintre diferitele subgrupări ale ismailiţilor pot fi amintiţi druzii, care cred în zeificarea şefului fatimizilor, al-Hakim (m. 1020), a cărui întoarcere o aşteaptă. Druzii sînt o sectă ezoterică, ai căror membri se reunesc joia şi de asemenea vinerea ca şi ceilalţi musulmani, susţin cu tărie căsătoria monogamică şi au un cod etic propriu şi unele credinţe deosebite, ca aceea cum că Ali a fost o încarnare a lui Dumnezeu. În sfîrşit, pot fi amintiţi în treacăt, printre celelalte disidenţe, „Asasinii", care s-au despărţit de ismailiţi în Siria în perioada primei cruciade. Numele lor se trage de la folosirea haşişului; au devenit faimoşi prin atacarea forturilor cruciaţilor şi prin uciderea creştinilor.

În afară de aceste secte islamice există o largă varietate de grupuri care se inspiră din islam, uneori însă încălcîndu-i graniţele. Un exemplu remarcabil e oferit de Sikh-ii indieni, care îmbină unele credinţe şi practici islamice cu altele hinduiste. Un alt exemplu e furnizat de acele grupuri care, născute ca mişcări reformate islamice, ulterior s-au îndepărtat atît de mult de ortodoxie, încît pînă la urmă au fost excluse. Este cazul babilor, apăruţi în 1840 în Iran, şi al Ahmaienilor, apăruţi în 1880 în India.

9. Islamul modern

În epoca modernă, islamul a fost nevoit să se confrunte, atît în exterior cît şi în interior, cu un larg evantai de forţe care i-au pus în discuţie, uneori în mod radical, identitatea. În exterior, decisivă s-a dovedit a fi confruntarea cu Occidentul şi forţele sale politice, sociale şi culturale: mare parte din lumea islamică, într-adevăr, din nordul Africii şi pînă în Indonezia, a căzut sud stăpînirea colonială europeană. O dată cu naşterea naţionalismului islamic şi cu instituirea unor state independente s-a dezvoltat mai tîrziu o luptă endemică pentru predominare între diferitele realităţi ale islamului, dintre care unele erau înclinate spre crearea de state seculare după model

occidental, cu o legislaţie non-coranică, în timp ce altele aspirau la restaurarea unei forme oarecare de stat islamic în care viaţa islamică tradiţională să poată fi reluată netulburată de confruntarea corozivă cu modernitatea occidentală. Trebuie de asemenea reamintită importanţa pe care în secolul XX a avut-o, în multe ţări islamice, întîlnirea cu socialismul, atît marxist cît şi nemarxist. Reacţia musulmană la aceste forţe externe a fost foarte variată, generînd mişcări şi poziţii diversificate.

Prima reformă revivalistă. Primelor secole care, aşa cum am văzut, au dus la apogeu dezvoltarea civilizaţiei musulmane, le-a urmat o lungă perioadă de stagnare culturală şi înţepenire doctrinară, care a însoţit islamul pînă în secolul al XVIII-lea al erei noastre, cu o evoluţie de sens opus celei occidentale.

Primele impulsuri ale unei vieţi noi au venit, pe la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi începutul celui de al XIX-lea, sub forma unor mişcări reformiste revivaliste, care au apărut în Arabia, în India şi în unele părţi din Africa. Una dintre primele şi cele mai influente s-a născut în Arabia centrală în urma eforturilor neobosite ale lui Muhammad ibn Abd-al-Wahhab (m. 1792), care urmărea să purifice islamul de influenţele străine. El era convins că musulmanii trebuiau să se întoarcă la credinţele simple şi practice urmate pe vremea lui Mahomed. Adepţii săi, wahhabiţii, se deosebesc aşadar prin apelul lor la un islam pur şi distinct faţă de o interpretare *ad litteram* a Coranului. Ei se inspiră din şcoala hanbalită, ridicînd-o la o poziţie de autoritate. În afară de aceasta, şi-au unit forţele cu cele ale familiei Suud, care, pornind din capitala lor spre Riad, în Arabia centrală, au cucerit şi „au purificat" Mecca în 1806 şi au continuat expansiunea pînă în 1818. La începutul secolului al XX-lea puterea lor a revenit în Arabia centrală şi în 1932 a fost întemeiat regatul Arabiei saudite. De atunci credinţele şi practicile wahhabite s-au bucurat de o aprobare oficială în toată Arabia, inclusiv în oraşele sfinte Medina şi Mecca, şi i-au influenţat pe musulmanii din întreaga lume, îndeosebi în regiunile pe cale de dezvoltare. Wahhabiţii susţin că vizitarea mormintelor celor consideraţi sfinţi sau căutarea unei intermedieri prin ei constituie o practică politeistă. Ei sînt împotriva respectării „zilei de naştere a Profetului", o sărbătoare larg celebrată în toată lumea musulmană. Consideră că este o greşeală să se interpreteze în mod alegoric Coranul sau să se accepte drept adevăr ceva care să nu fie confirmat de textul sacru, de *hadith*-ele canonice sau de un raţionament convingător. În afară de aceasta, descurajează anumite inovaţii occidentale cum ar fi cinematograful, tutunul, dansul, astfel încît sînt supranumiţi puritanii islamului.

În India mişcarea de reformă a început încă din secolul al XVII-lea. După o perioadă de largă popularitate şi influenţă a sufismului, care a dus la convertiri în masă de la hinduism la islam, musulmanii ortodocşi au găsit un

reprezentant de autoritate în Ahman Sirhindi (m. 1625), care a atacat monismul filozofic al sufilor cei mai radicali, inserîndu-l într-un sistem care sublinia valorile tradiţionale şi situarea în centru a legii islamice. Reformele sale au fost ulterior îmbrăţişate şi întărite de Aurangzeb (m. 1707), musulmanul dominator care a fost apărătorul îndîrjit al ortodoxiei sunnite în India. O jumătate de secol mai tîrziu, islamul indian a găsit un nou lider intelectual în Wali-Allah din Delhi (m. 1762), care, la fel ca şi contemporanii săi wahhabiţi din Arabia, intenţiona să „purifice" islamul de credinţele şi de practicile străine care îşi făcuseră loc între timp, restaurîndu-i chipul iniţial. Sistemul său se baza pe justiţia socială şi economică. Un discipol de-al său, Sayyd Ahmad din Bareli, a transformat această reformă intelectuală într-un adevărat „RĂZBOI SFÎNT"*. Într-adevăr, după întoarcerea dintr-un pelerinaj la Mecca, el a organizat o armată şi a smuls de sub stăpînirea Sikh-ilor o mare parte din nord-vestul Indiei. Dominaţia musulmană în India a continuat pînă în 1815, cînd marele imperiu Moghul a fost cucerit de britanici.

Secolul al XIX-lea a fost martorul naşterii mai multor mişcări reformiste în Africa. La fel ca în India, aceste mişcări împleteau îndemnul către o întoarcere la învăţăturile simple ale primului islam cu folosirea unor metode sufi de organizare şi de propagare a ideilor. Ordinul idrisi, fondat de Ahmad ibn Idrisi (m. 1837), a respins ideea sufi de unire cu Dumnezeu şi a propus, în locul ei, unirea cu spiritul lui Mahomed, ca unic (el legitim al misticismului islamic. Fondatorul acestei mişcări nu a fost doar un sufi practicant, ci şi un specialist al legislaţiei islamice. Ca şi wahhabiţii, el a respins conceptul clasic al „consensului", proclamînd în locul acestuia dreptul de a avea o opinie individuală. Din ordinul idrisi s-au născut alte ordine independente, dintre care cel mai important a fost sanusiyya, fondat în 1837 de discipolul algerian al lui Idris, Muhammad Ali al-Sanusi (m. 1859) care a instituit un ritual propriu de tip sufi şi a organizat mai departe douăzeci de centre sau „celule" mai ales în nordul Africii. Asemenea maestrului său, şi el a proclamat dreptul la „războiul sfînt" şi a pregătit pentru adepţii săi norme legale în domeniul economic şi social. Ordinul sanusi a pus la punct un program de reforme sociale care se extindea la activitatea politică. El a fost activ în mişcările panislamice şi anticoloniale şi a jucat un rol în eliberarea Libiei de sub stăpînirea colonială italiană. Cînd în 1951 a fost întemeiat regatul Libiei (care avea să dureze pînă în 1969), şeful ordinului sanusi a devenit Idris I, primul rege al noii naţiuni.

RĂZBOIUL SFÎNT

Jihadul, tradus în general prin „război sfînt", înseamnă literalmente „efortul" ce trebuie depus pentru a străbate „calea lui Dumnezeu" şi se referă mai precis la „lupta împotriva necredincioşilor". O definiţie tipică a unui doctor

în legea islamică este următoarea: „Lupta pe care o duce musulmanul împotriva necredinciosului cu care nu are nici un pact [sînt excluse religiile Cărţii, ca ebraismul şi creştinismul deoarece ele rămîn fidele pactului] cu scopul de a exalta cuvîntul lui Dumnezeu Preaînaltul".

Jihadul nu face parte din cei cinci „stîlpi" ai islamului, chiar dacă în Coran (IX, 41) credincioşii sînt îndemnaţi stăruitor să-l pună în practică. Datoria *jihadului* (cuvîntul acesta nu are plural) e mai întîi de toate datoria comunităţii în ansamblul ei şi nu a individului luat separat, o condiţie permanentă care va ajunge la capăt numai atunci cînd lumea va fi devenit teritoriu al islamului sau al păcii (*dar al islam*), adică atunci cînd toţi oamenii vor fi acceptat credinţa în Dumnezeu şi în trimisul său Mahomed. După jurisprudenţa islamică, teritoriului păcii i se opune cel al războiului, adică acela care nu este încă teritoriu islamic: sarcina *jihadului* nu este deci exclusiv aceea de a extinde imperiul islamic, ci de a răspîndi cuvîntul lui Dumnezeu. În opoziţie cu unele mişcări tradiţionaliste şi radicale, care şi astăzi susţin aplicarea forţei în această luptă misionară, majoritatea şcolilor şi a juriştilor subliniază aspectul paşnic al *jihadului*.

Alături de aspectul general şi de cel misionar, al treilea aspect esenţial al *jihadului* este cel interior, constînd în efortul depus de orice musulman pentru a arăta lui Dumnezeu cuvenita supunere, respectînd şi urmînd poruncile lui şi practicînd caritatea.

Aceste mişcări reformiste au ceva comun prin exigenţa de a restaura islamul originar lăsînd deoparte dezvoltările culturale ulterioare, prin respingerea, în consecinţă, a ideii că „adevăratul" islam a fost acela din perioada medievală, prin neacceptarea „consensului" şi a ideilor noi importate din Occident, în sfîrşit, prin propensiunea de a duce mai departe reforma revivalistă prin forţa armelor.

Reforma modernistă. Către jumătatea secolului al XIX-lea, în islam au început să-şi facă apariţia concepţii hotărît moderniste, îndeosebi în India şi în Egipt, aceasta şi ca o consecinţă a „cotiturii" coincizînd cu campania din Egipt, întreprinsă de Napoleon în 1798, care în mod normal e socotit drept punctul de pornire al vastei mişcări de reînnoire care s-a desfăşurat în deceniile următoare.

În India, musulmanii au boicotat şcolile de stat şi, prin urmare, au renunţat la serviciile statului, din moment ce considerau India britanică o societate non-musulmană. Totuşi, Ahmad Kkan (1817-1889) şi-a dat seama că, procedînd astfel, îşi făceau rău doar lor înşişi; a încurajat, prin urmare, lealitatea faţă de britanici, în convingerea că musulmanii, care trăiau în India în condiţii de libertate religioasă, ar trebui să profite de această situaţie. El i-a îndemnat pe coreligionarii săi să-şi facă o educaţie modernă şi a fondat în 1857 un institut – astăzi universitatea din Aligarh – unde se putea preda

tot ce era mai bun în gîndirea occidentală, bărbaţilor ca şi femeilor, într-o atmosferă islamică. Susţinea de fapt că musulmanii nu trebuiau să se sustragă de la confruntarea cu lumea modernă, interpetînd şi adaptînd credinţele şi practicile tradiţionale ale islamului în lumina raţiunii şi a ştiinţelor occidentale, convins fiind că ştiinţa şi islamul nu erau în contradicţie. A încurajat, în consecinţă, revizuirea practicilor poligamice şi sclavagiste tradiţionale, judecate ca rele sociale.

Un alt eminent reformator indian a fost juristul şiit Amir Ali (m. 1928), care şi el primise o educaţie de tip britanic. Chiar dacă sub multe aspecte a rămas ortodox, a dat interpretări modernizante despre „stîlpi" şi despre alte îndatoriri religioase, invocînd şi el abolirea unor practici tradiţionale ca sclavia şi poligamia. Teza sa principală era că islamul încorporează valori morale şi sociale care tind spre modernizare: în timp ce învăţămintele spirituale ale Coranului sînt eterne şi imuabile, reglementarea coranică specifică a vieţii musulmane nu trebuie să fie considerată permanentă, ci trebuie să se adapteze şi să evolueze o dată cu schimbarea generală a condiţiilor de viaţă. Unele idei ale lui, ca aceea cum că autorul Coranului era Mahomed, au stîrnit scandal. În sfîrşit, el i-a îndemnat pe fideli să citească şi singuri Coranul, fără povara interpretărilor oficiale.

Între timp, în Orientul Mijlociu, concepţii asemănătoare erau exprimate de cel mai important exponent al modernismului egiptean, Muhammad Abduh (m. 1905). Şi el afirma compatibilitatea dintre islam şi ştiinţa modernă, îndemnîndu-i pe musulmani să cultive filozofia occidentală şi să-şi lărgească propriile sisteme şi programe educative. El a fost în măsură să efectueze aceste reforme atunci cînd a fost numit şef al milenarei şcoli a moscheii din Cairo, transformată în universitatea al-Ahzar.

Dezvoltări actuale. Secolul XX a fost martorul formării feluritor grupări şi mişcări islamice, care au urmărit sau au combătut interesele şi programele modernismului islamic din secolul al XIX-lea. Unele dintre aceste mişcări s-au implicat în domeniul social şi politic.

În Egipt moştenirea lui Muhammad Abduh a fost asumată pentru un timp de o mişcare numită Salafiyya („Părinţii fondatori"), condusă de Muhammad Rashid Rida (m. 1935), care a completat comentariile la Coran ale lui Abduh şi le-a publicat într-un ziar influent, fondat de el însuşi, „al-Manar" („Farul"). Salafiyya, o grupare de reformişti conservatori care se considerau a fi nişte hanbaliţi, au invocat unele reforme juridice şi sociale, combătînd în acelaşi timp reformele avansate de modernişti. Mişcarea a trecut pe poziţii fundamentaliste (FUNDAMENTALISM*) şi anti-intelectualiste, sfîrşind prin a dispărea. Moştenitoarea ei directă a fost Frăţia musulmană, fondată de Hasan al-Banna (m. 1949), care, încă student fiind, fusese la Cairo un

adept al lui Rashid Rida. Convins de faptul că activitatea de revitalizare a societăţii musulmane reclama, mai mult decît o implicare intelectuală, o prezenţă activă în rîndul maselor, a organizat numeroase centre în tot Egiptul, contribuind la răspîndirea mişcării şi în Siria, Palestina, Sudan şi în alte părţi ale lumii arabe. În Egipt, mişcarea a devenit tot mai politică, pînă cînd, în 1954, împreună cu alte partide politice, a fost interzisă. În ultimii ani, în Egipt şi în alte ţări islamice, a fost trezit din nou interesul faţă de temele şi aspiraţiile Frăţiei, deseori împletit cu un sentiment anti-occidental.

Echivalentul indo-pakistanez al Frăţiei este Partidúl islamic, fondat în 1941 de către Abul al-Mawudi (m. 1979). Pakistanul (cuvînt care înseamnă „naţiunea celui pur [*pak*]") a fost înfiinţat în 1947 ca rezultat al unui nou experiment în lumea islamică. Ideea în urma căreia a apărut acesta, propusă de filozoful şi poetul modernist Muhammad Iqbal (m. 1938) şi mai tîrziu transpusă în practică de Muhammad Ali Jinnah, care a fost şi primul preşedinte, era de a decupa zonele cu majoritate islamică din India britanică, constituind un stat independent compus numai din musulmani. Jinnah, care nu a fost un om deosebit de religios şi care nu avea în minte un stat teocratic dominat de *mullahi*, a murit în 1948, înainte să fie publicată o constituţie. De atunci, absenţa unui conducător puternic şi lipsa de consens între politicieni a împiedicat realizarea unui stat ideal musulman.

Secolul XX a fost de asemenea martorul sfîrşitului imperiului otoman şi al califatului, şi totodată al instituirii unui stat secular în Turcia (prezidat de Kemal Atatürk începînd din 1923) şi a unor regimuri revoluţionare islamice în Sudan (1969), în Libia (1969) şi în Iran (1979). Astăzi islamul continuă să fie o forţă religioasă şi politică activă şi dinamică, în puternică expansiune în unele părţi ale lumii, prezent tot mai mult în Occident datorită unei diaspore islamice crescînde cu consecinţe imprevizibile, în sfîrşit, în multe ţări cu rădăcini islamice tradiţionale, aflate tot mai mult într-o poziţie de critică şi de respingere a lumii moderne.

Bibliografie

ARBERRY A.J., 1979², *Sufism: an Account of the Mystic of Islam*, London.

ARKOUN M., 1985, *La pensée arabe*, Paris.

BADIE B., 1987, *Les deux états: pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Paris.

BAUSANI A., 1955, *Il Corano*, Firenze.

BAUSANI A., 1959, *Persia religiosa*, Milano.

BAUSANI A., 1987², *L'Islam*, Milano.

BELL R., 1953, *Introduction to the Qu'ran*, Edinburgh.

BERQUE J., 1990, *Le Coran*, Paris.

BLACHÈRE R., 1947–1950, *Le Coran. Traduction nouvelle*, 3 vol., Paris.
CORBIN H., 1971–1972, *En Islam iranien*, 4 vol., Paris.
CORBIN H., 1989, *Histoire de la philosophie Islâmique*, Paris.
ENDRESS G., 1982, *Der Islam: eine Einführung in seine Geshichte*, München.
ETIENNE B., 1987, *L'Islamisme radical*, Paris.
FILIPPANI-RONCONI P., 1973, *Ismaeliti ed „Assassini"*, Milano.
GARDET L.–ANAWATI M.M., 1981³, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de Théologie comparée*, Paris.
GEERTZ C., 1968, *Islam Observed*, London.
HOLT P.M.–LAMBTON A.K.S.–LEWIS B. (ed.), 1970, *The Cambridge History of Islam*, 2 vol., Cambridge.
HOURANI A., 1991, *Islam in European Thought*, Cambridge.
LAOUST H., 1965, *Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, Paris.
LAPIDUS I.M., 1988, *a History of Islamic Societies*, 2 vol., Cambridge.
MASSIGNON L., 1970, *Parole donnée*, Paris.
MOLÉ M., 1965, *Lwa mystiques musulmans*, Paris.
PARET R., 1977, *Der Koran*, 2 vol., Stuttgart.
SCARCIA Amoretti B., 1994, *Sciiti nel mondo*, Roma.
SCHIMMEL A., 1975, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill.
SCHIMMEL A., 1994, *Deciphering the Signs of God. A Phenomenological Approach to Islam*, Albany.
SNOUCK HURGRONIE C., 1980, *Het Mekkaansche feest*, Leiden.
VENTURA A., 1995, *L'Islam sunnita nel periodo classico (VII–XVI scolo); Confessioni scismatiche, eterodossie e nuove religioni*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, III: *Religioni dualiste. Islam*, Roma-Bari, pp. 155–257; 339–417.
VERCELLIN G., 1996, *Istituzioni del mondo mussulmano*, Torino.
WAARDENBURG J., 1969, *L'Islam dans le miroir de l'Ocident*, Paris.
WATT W.M., 1989, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London.

14
Religii dualiste

1. Introducere

Spre deosebire de MONOTEISM* şi de POLITEISM*, care se definesc prin opoziţie reciprocă în virtutea existenţei unui dumnezeu unic (cu excluderea oricărui alt dumnezeu) sau a existenţei unui *panteon* coordonat în mod ierarhic de mai mulţi zei, prin termenul dualism se descrie de obicei o serie de doctrine diteiste care se disting prin existenţa, în primul rînd pe planul cosmologic al creării lumii, a două principii aflate în conflict. Ca atare, dualismul poate fi situat, din punct de vedere tipologic, la jumătatea drumului dintre credinţele politeiste şi credinţele monoteiste. De fapt, după cum vom vedea, chiar dacă nu toţi istoricii religiilor sînt de acord atunci cînd vorbesc despre „religii dualiste", preferînd să înţeleagă dualismul mai degrabă ca o formă a discursului religios care apare şi se afirmă în tradiţiile religioase cele mai diferite, religiile dualiste pe care le vom analiza, şi anume gnosticismul şi maniheismul, au drept caracteristică apariţia lor pe un teren religios tipic monoteist: acela al monoteismului din tradiţia iudeo-creştină. În cadrul acesta, prin urmare, vom face abstracţie de problema mai generală a dualismului etnologic şi a variaţiunilor şi ramificaţiilor sale, pentru a ne concentra asupra acelor religii istorice, apărute în secolele I şi II ale erei noastre, care au sfîrşit prin a se impune ca exemple tipice de religii dualiste. Prin urmare, va fi lăsată deoparte problematica generală a criteriilor de clasificare a diferitelor tipuri de dualism, pentru care se face trimitere la bibliografie şi în special la lucrările lui U. Bianchi.

Pentru scopurile noastre va fi suficient să ne limităm la a observa că problema dualismului este, în spaţiul religios, strîns legată de problema originii Răului, este, aşadar, o consecinţă a acelei răscruci fundamentale în virtutea căreia în diferite tradiţii religioase, în timp ce se afirmă un pesimism cosmic şi antropologic crescînd care vede în Rău o componentă esenţială a ordinii constituite, se tinde, totodată, pe fondul unei schimbări radicale a concepţiei despre divin, ca Dumnezeu să fie scutit de orice responsabilitate

referitoare la originea acestui Rău, perceput ca o realitate *sui generis*, înzestrat de aceea cu o consistență ontologică proprie.

În acest context, prin „religii dualiste" se înțeleg acele religii care, deși caută în felul lor să prezerve transcendența absolută și unicitatea principiului divin, în încercarea de a concilia existența unui Dumnezeu absolut bun cu existența unui Rău radical de care El nu este în nici un fel responsabil, au recurs la un demers teologic tipic dualist, care presupune existența a două principii divine, dintre care unul este cauza și originea Răului.

După cum am văzut, o religie dualistă e zoroastrismul (cap. X), din moment ce dualismul constituie un element distinctiv al mesajului originar al lui Zoroastru însuși. Alte religii dualiste tipice, pe lîngă cele pe care le vom examina, sînt mandeismul și diversele dualisme care au însoțit istoria creștinismului medieval, de la bogomilism la catarism. Așa cum ne învață istoria acestor religii, în esență se pot găsi două moduri de a raporta principiul răului la principiul binelui. Pe de o parte, așa cum se întîmplă în maniheism sau în anumite forme de catarism, putem avea o formă radicală de dualism, în virtutea căreia cele două principii au o consistență ontologică egală, Principiul răului coexistînd *ab aeterno* cu cel al binelui; în general, în aceste sisteme, unei perioade inițiale de separație îi urmează o perioadă – care stă la baza originii înseși a cosmosului și a omului – în care, ca urmare a unui „incident" inițial, provocat îndeobște de forțele răului, are loc un amestec între cele două regnuri, care stă la baza istoriei înseși a cosmosului și a omului. Scopul escatologiei este de a relata cum se va ajunge la înfrîngerea definitivă a forțelor răului, care vor fi pentru totdeauna separate de cele ale binelui. Pe de alta, cum e cazul în anumite forme de gnosticism, găsim o formă atenuată de dualism: în acest al doilea caz, originea răului, pentru a nu amenința unicitatea divină, trebuie căutată în sînul divinității înseși. Merită în orice caz să se sublinieze cum în ambele forme, expresii tipice ale pesimismului religios, au totuși comun o tendință optimistă fundamentală, constînd în convingerea triumfului definitiv al forțelor binelui.

2. Gnoza

Cunoașterea gnostică. Prin gnoză (de la grecescul *gnosis*, „cunoaștere") se înțelege în general o formă de cunoaștere religioasă care se salvează de la sine. Ea nu depinde de un obiect anume, întrucît își are în ea însăși valoarea și temeiul. Este, așadar, cunoașterea totală, capabilă să transceandă dihotomia subiect–obiect, ba chiar orice dihotomie, deoarece este cunoaștere absolută a absolutului. Cunoaștere mîntuitoare care, prin însăși natura sa, se opune credinței, gnoza prinde rădăcini în experiența, generic umană, a divizării și a sciziunii: dintre sine și lume, dintre sine și Dumnezeu, dintre

sine şi sine în sensul eului empiric. Sfîşiere, aşadar, care ameninţă şi unitatea individului, minîndu-i integritatea. Prin caracterul său de globalitate şi de absolut, cunoaşterea gnostică se consideră capabilă să depăşească aceste dihotomii, recuperînd integritatea ameninţată şi restaurînd unitatea pierdută.

Forme gnostice de cunoaştere mîntuitoare sînt prezente în numeroase tradiţii religioase, teiste sau nonteiste, de la hinduism, cu dialectica sa între principiul ontologic individual sau *ātman* şi principiul ontologic general sau *Brahman*, pînă la buddhismul de la începuturi, care pentru unii ar reprezenta o formă pură (adică lipsită de referinţe mitologice) de cunoaştere gnostică; de la Cabala ebraică la formele gnostice prezente în anumite tradiţii ezoterice islamice. Este vorba de forme condiţionate din punct de vedere istoric, greu de readus la unitate şi care, oricum, fac problematică discuţia despre „gnoza eternă". Ceea ce o fenomenologie a gnozei poate revela este cel mult oscilaţia între aceşti doi poli: pe de o parte, sentimentul sfîşietor al unei despărţiri, al unei divizări, al unei rupturi, provocate şi induse de existenţa răului, a unui rău ontologic configurîndu-se în diverse moduri pe planul reprezentărilor mitologice; şi, pe de alta, exigenţa, culminînd tocmai în gnoză, de a depăşi această sciziune, recuperînd şi restaurînd unitatea pierdută. Gnosticul este, aşadar, cel care, în virtutea unei iluminări sau a unei revelaţii (după cum prevalează elementul intuiţiei interioare sau al comunicării exterioare din partea unei figuri de mîntuitor), este capabil, regăsindu-şi propriul sine, să depăşească definitiv sfîşierile prezente, restabilind identitatea originară şi, o dată cu aceasta, făcînd să coincidă *arché* şi *telos*, începutul şi sfîrşitul propriei existenţe.

Sursele gnosticismului. Din punct de vedere cronologic, prima formă istoric realizată şi documentată de gnoză e gnosticismul, o mişcare religioasă apărută în secolele I şi II d.C. şi înfloritoare în secolele al II-lea şi al III-lea d.C., cunoscută în primul rînd din numeroasele surse gnostice, îndeosebi scrierile din biblioteca în limba coptă descoperită la Nag Hammadi în 1945, care, alături de scrieri nongnostice (ca tratate ermetice, fragmente ale unor lucrări platonice, *Maximele lui Sextus* şi scrieri creştine apocrife ca *Faptele lui Petru*), cuprinde tratate gnostice care au schimbat profund cunoaşterea acestui fenomen religios, confirmînd natura de religie a cărţii proprie gnosticismului, potrivit căruia dezvăluirea tainelor lumii superioare este fixată în scrieri sacre aparte. Spre deosebire însă de adevăratele religii ale cărţii, ca ebraismul, creştinismul sau islamul, scrierile gnostice nu posedă o valoare normativă, prin aceasta diferenţiindu-se şi de scrierile maniheene. În al doilea rînd, el este cunoscut graţie scrierilor prin care era combătut de unii Părinţi ai Bisericii începînd de la jumătatea secolului al II-lea d.C. (de către Iustin şi Irineu, prin autorul unei lucrări cunoscute ca *Refutatio*, şi pînă la *Pa-*

narion-ul lui Epifanios, episcop de Salamina, scris în a doua jumătate a secolului al IV-lea), care au combătut gnosticismul ca erezie creştină şi care, în respingerile lor, reproduc documente preţioase şi astăzi. Nu trebuie uitată nici respingerea gnosticismului întreprinsă de Plotin: într-adevăr, întemeietorul neoplatonismului a avut în cadrul şcolii sale şi gnostici. Cu timpul, el a realizat totala deosebire care despărţea a sa reinterpretare a platonismului de mitologiile gnostice. Într-un tratat faimos despre *Enneade* (II, 9) el a respins în mod radical gnosticismul, demonstrînd de altfel o comprehensiune profundă a sistemului de gîndire pe care îl combătea, lucrarea fiind considerată pînă astăzi de o importanţă fundamentală pentru o mai bună înţelegere a acestuia.

Mitul gnostic. Gnoza gnosticismului are drept obiect ceea ce gnosticul consideră a fi adevărata realitate spirituală a omului: Sinele ontologic, real, consubstanţial cu însăşi substanţa divină. Transmisă de un revelator/mîntuitor şi garantată de o tradiţie ezoterică deosebită, această cunoaştere prin sine îl mîntuieşte pe cel care o primeşte. Deseori această iluminare/revelaţie e însoţită de o indicaţie sau instrucţiune, prin intermediul căreia adeptul este iniţiat în misterele gnozei şi care se bazează pe comunicarea ezoterică unei povestiri mitice, care are scopul de a răspunde la întrebările esenţiale ale gnosticului. Acestea din urmă sînt legate de o concepţie pesimistă despre lume şi despre creatorul ei, demiurgul sau meşterul divin (evidentă preluare a meşterului divin din *Timaios* al lui Platon, dar totodată o reinterpretare negativă a Dumnezeului creator din Vechiul Testament), considerat un dumnezeu ignorant sau perfid opus Dumnezeului bun absolut transcendent, necunoscut şi incognoscibil altfel decît prin revelaţia gnozei.

În jurul acestui nucleu dualist, care opune lumea întunericului creată de demiurg lumii superioare şi luminoase a plenitudinii divine sau *pleroma* (dualism cosmologic), principiul spiritual sau pneuma latentă în gnostic compusului psihofizic creat de demiurg, care întemniţează această realitate divină (dualism antropologic), se construieşte lumea pestriţă a mitologiei gnostice. Spre deosebire de mitologiile caracteristice religiilor lumii antice, ea se distinge prin relatarea unui eveniment ce cunoaşte la origine plenitudinea unei lumi divine, care, în urma unui „incident" înlăuntrul vieţii înseşi a pleromei (incident interpretat în felurite moduri şi care, în versiunea lui cea mai cunoscută, se configurează ca vină săvîrşită de ultimul dintre eonii emanaţi de perechea primordială, în general identificat cu Sofia), dă naştere unui univers al carenţei şi al vidului, cosmic şi uman.

Această mitologie, caracterizată printr-un înalt grad de autoreflexivitate, din moment ce narează faptele acelui zeu deosebit care este Anthropos-ul pleromatic, cuprinde o teologie, care este în acelaşi timp o teogonie, pentru

că narează „naşterea eternă" a Dumnezeului necunoscut, este o teozofie, de vreme ce graţie acestui mit se poate pătrunde în însăşi taina acestei naşteri; o cosmogonie, care conţine versiunea gnostică, antibiblică, a genezei acestui cosmos sediu al răului şi operă a demiurgului; o antropogonie, potrivit căreia demiurgul şi cortegiul său de îngeri perfizi creează compusul psihofizic trecător, căruia apoi (recitire gnostică a Facerii II, 7) demiurgul îi insuflă fără voia sa pneuma transmisă de Mamă, Sofia extrapleromatică, producînd astfel primul om potenţial din substanţă pneumatică; în sfîrşit, o escatologie, potrivit căreia lumea demiurgică materială e menită distrugerii, putînd supravieţui numai materia spirituală care se va dovedi capabilă să-şi recunoască adevărata natură şi origine. În concluzie, mitologia gnostică nu face decît să nareze faptele acelui dumnezeu deosebit care este cel gnostic, reamintindu-i originile, explicitînd cauzele uitării care l-a azvîrlit în lumea aceasta de întuneric şi de moarte, arătîndu-i în acelaşi timp, tocmai prin „căutarea timpului pierdut" pe care gnoza o face posibilă, calea spre mîntuire.

Gnoza este, prin dialectica internă care o caracterizează, o formă tipică de proces autoizbăvitor. În acest sens, nu puţine sînt textele gnostice în care procesul mîntuitor pus în mişcare de gnoză e un proces de autocunoaştere, adică de cunoaştere a propriei realităţi divine. Acest lucru e adevărat îndeosebi pentru textele gnostice neinfluenţate sau atinse superficial de creştinism. Nu puţine, pe de altă parte, şi de mare însemnătate teologică sînt textele gnostice ale unor gînditori (ca Basilide şi, mai ales, Valentin şi şcoala sa), în care influenţa creştină determinantă s-a tradus prin construirea unei soteriologii unde elementul harului divin şi al deosebitei sale alcătuiri mîntuitoare ocupă locul central.

Teologia gnostică. Pînă astăzi nu s-a căzut de acord asupra originii gnosticismului şi nici asupra modului de a înţelege raportul dintre momentul creştin şi momentul necreştin. E cert, pe de altă parte, că gnosticii creştini au fost, în ordinea timpului, primii teologi creştini, primii gînditori, cu alte cuvinte, au aplicat sistematic categoriile filozofice ale gîndirii greceşti, în special în versiunea sa platonică, la cercetarea tainei vieţii divine acţionînd pe planul, numai aparent paradoxal, al unei mitologii raţionale, în realitate construind un sistem teologic îndrăznet şi profund din punct de vedere speculativ.

Ca *Deus absconditus*, Primul Principiu al gnosticilor este *Deus* în sensul de substanţă infinită, informă, necunoscută, care nu poate fi cunoscută decît pe cale negativă, de vreme ce înlăuntrul ei nu cunoaşte determinări de nici un fel. Ca atare, nu întîmplător el este definit ca Prepărinte: într-adevăr, El nu coincide cu fiinţa, ci o transcende, întrucît sursa lui e înzestrată cu o

existență absolută și exclusivă din care nimeni nu face parte; nici nu e principiul a ceva sau, și mai puțin, tată al unui fiu, lucru care l-ar proiecta în afara desăvîrșitei lui autosubzistențe.

Situația aceasta de autosuficiență perfectă se întrerupe la un anumit punct. În textele gnostice necreștine, trecerea de la o economie autosubzistentă dar nefecundă (și definită deci virginală) la economia limitată dar fecundă întoarsă spre exterior este descrisă, din punct de vedere mitic, ca autocontemplație fecundantă a Prepărintelui. El se vede pe sine în sine însuși ca într-o oglindă, identificat cu apele vieții, substanța pneumatică feminină care îl înconjoară în eternitate. În felul acesta, El își manifestă față de el însuși propria asemănare. E vorba de un proces în sine necesar, de o naștere eternă, în sensul că Primul Principiu există ca atare tocmai deoarece contemplă în eternitate, în virtutea unei „priviri" anume, a unei „viziuni" anume, infinitatea propriei substanțe. În textele gnosticismului creștin, dimpotrivă, această frîngere a cercului etern al autosuficienței divine, prin care Tatăl îl zămislește pe Fiu, se configurează ca un act insondabil de grație, care trimite iarăși la misterul libertății divine.

În virtutea autocontemplației, Prepărintele zămislește deci „în sînul său" pe Fiul, inițiind astfel economia izbăvitoare. Zămislirea Fiului, „unicul în măsură să-l cunoască pe Tatăl", coincide de fapt cu manifestarea potențialităților latente în natura divină și care se vor realiza sub forma pleromei. Întîmplările dinlăuntrul pleromei, pe de altă parte, care posedă o valoare exemplară, prefigurează întîmplările ulterioare cu rătăciri și regăsiri ale gnosticului.

Pentru o istorie a gnosticismului. Natura mimetică a gnosticismului face problematică orice încercare de a-i reconstitui, chiar și în chip ipotetic, începuturile. La aceasta se adaugă faptul că sursele originale sînt în general povestiri mitice deloc interesate de faptele istorice reale. Pentru a încerca reconstituirea istoriei gnosticismului și orientarea în numeroasele ramuri și școli cărora el le-a dat viață, s-a recurs, prin urmare, de nevoie, cu toate precauțiile de rigoare, la sursele eretice sau, oricum, la însemnările unor observatori din afară, chiar dacă sînt polemice și critice, cum ar fi cele atribuite lui Celsus, cuprinse în *Contra lui Celsus* a lui Origene, sau cele, referitoare la școala lui Plotin, cuprinse în *Viața lui Plotin*, a discipolului său Porphirios.

Ereziologii l-au identificat ca inițiator al gnosticismului pe Simon Magul (Faptele 8, 9-25), un vrăjitor, numit de discipolii săi „marea putere a lui Dumnezeu", care, cu puterea sa taumaturgică, ar fi sedus mulțimile în Samaria. Trebuie să așteptăm totuși aproape un secol pentru a afla, în însemnarea despre el transmisă de Iustin (mort în jurul anului 165), prezența unui adevărat mit gnostic, gravitînd în jurul izbăvirii unui Prim Gînd (Ennoia),

căzut prizonier trupului şi identificat în Elena. Nu există însă un acord între cercetători dacă şi în ce măsură acest elaborat mit gnostic, atestat pe la jumătatea secolului al II-lea, va fi fost deja prezent în acţiunile şi în predicile lui Simon din Faptele şi dacă nu s-a datorat mai degrabă influenţei ulterioare a valentinianismului din secolul al II-lea d.C. În spatele acestei controverse se ascunde un conflict de interpretare mai amplu şi anume, dacă şi în ce măsură gnosticismul, departe de a fi o religie de sine stătătoare de origine necreştină, nu este, în realitate, aşa cum voiau vechii ereziologi, o erezie creştină.

Numai o dată cu prima jumătate a secolului al II-lea, abandonînd domeniul ipotezelor, se găsesc mărturii sigure.referitoare la existenţa unor şefi de şcoală gnostici, operînd în centre ca Alexandria şi Roma. Primul este Basilide, activ sub împăraţii Adrian şi Antonius Pius (117-161 d.C.). El a trăit la Alexandria şi a fost autorul multor scrieri, printre care o lucrare de exegeză în 24 de volume. Din această operă vastă ereziologii au conservat unele fragmente care transmit două versiuni nu lesne de conciliat ale sistemului său.

La Roma, către jumătatea secolului, activează Marcion şi Valentin. În ceea ce-l priveşte pe primul (mort pe la 154-160 d.C.), se continuă discuţia despre natura sistemului său, dacă şi în ce măsură poate să facă parte dintre sistemele gnostice din secolul al II-lea. Alături de unele trăsături care îl înrudesc cu marile sisteme gnostice din acea vreme, ca diteismul care îl opune pe Dumnezeul străin al iubirii, vestit de Isus, Dumnezeului drept şi creator, identificat cu Dumnezeul Vechiului Testament, se înregistrează unele absenţe, ca aceea a unei mitologii şi a temei cunoaşterii de Sine, care îl deosebesc net de gnosticism şi tind să valideze interpretarea sistemului lui Marcion ca o formă de paulinism radical.

Cît despre Valentin, activ la Roma către jumătatea secolului al II-lea, el este fondatorul unei şcoli semnificative, ce poate fi considerată, în lumina vastei documentaţii aflate în posesia noastră, drept şcoala cea mai originală şi mai importantă a gnosticismului din secolul al II-lea, caracterizată prin încercarea de a reinterpreta datele credinţei creştine în lumina unei speculaţii teozofice pe fond mitic. În felul acesta, valentinienii au adus o contribuţie fundamentală la apariţia teologiei creştine, ai cărei reprezentanţi cei mai semnificativi, de la Irineu la Tertulian, de la Clement Alexandrinul la Origene, au elaborat în mod expres sistemele lor teologice ca reacţie polemică, dar şi sub impulsul speculaţiilor valentiniene.

Această şcoală era împărţită în două ramuri: „anatoliană" şi orientală, gravitînd în jurul Alexandriei, şi „italică" şi occidentală, gravitînd în jurul Romei. Prima a fost activă, în afară de Egipt, în Siria şi Asia Mică: din ea provin unii maeştri gnostici ca Marcu Magul, care a citit sistemul maestru-

lui Valentin dintr-o perspectivă de aritmologie ezoterică, ajutînd şi la instaurarea unor practici de cult ce par o reinterpretare gnostică a sacramentelor creştine; şi Teodot, ale cărui învăţături ne sînt în parte cunoscute prin opera de respingere a lui Clement Alexandrinul. Cît despre a doua ramură, activă, în afară de Roma, şi în Galia, reprezentanţii săi îl includ pe Ptolemeu, al cărui sistem ne e cunoscut graţie respingerii sale de către Irineu în lucrarea sa împotriva ereziei, şi pe Heracleon, care a scris primul comentariu la evanghelia lui Ioan, cunoscut în parte graţie lucrării de respingere scrise ulterior de Origene. Valentinianismul pare activ încă în prima jumătate a secolului al III-lea, şi urme ale sale pot fi descoperite şi în continuare; dar întărirea Marii Biserici în a doua jumătate a secolului al III-lea şi, către sfîrşitul aceluiaşi secol, apariţia maniheismului au contribuit în mod hotărîtor la eclipsa nu numai a acestei şcoli, dar şi a celorlalte curente gnostice.

3. Maniheismul

Introducere. Maniheismul este o religie gnostică universalistă, care îşi datorează numele întemeietorului, Mani. Ceea ce o deosebeşte de celelalte religii întemeiate, cum sînt creştinismul sau islamul, este conştiinţa lui Mani de a dori întemeierea unei religii care, spre deosebire de religiile fondate anterior, definite de el în mod expres drept vechi, ca zoroastrismul, buddhismul şi creştinismul, să nu cadă în acele erori care, după părerea sa, caracterizaseră acţiunea respectivilor fondatori şi care, în esenţă, constau în absenţa unei tradiţii fixe în cadrul doctrinei şi al practicii de cult. Pentru aceasta Mani, fapt unic în istoria religiilor Antichităţii, şi-a creat un canon propriu al Sfintei Scripturi, menit să constituie temelia propriului mesaj, acordînd maximă atenţie fixării acestuia. Îmbinată cu geniul organizator al fondatorului care, spre deosebire de cercurile gnostice contemporane lui de unde se trăgea esenţa gnostică a mesajului său de mîntuire, a inserat această vestire în structura sudată a unei biserici, această tradiţie scrisă s-a arătat a fi un puternic factor de identitate, care a permis maniheismului să se menţină timp de secole într-o arie geografică foarte vastă, care merge din nordul Africii pînă în Turchestanul chinez.

Altă trăsătură distinctivă a mesajului mîntuitor al lui Mani este particularitatea vocaţiei sale universaliste, distinctă faţă de încercarea originală de a lega între ele tradiţiile religioase ale Orientului (din Iran pînă în India) şi cele ale Occidentului (iudaism şi creştinism). Acest proces de sinteză a fost favorizat de faptul că maniheismul a apărut într-un mediu compozit din punct de vedere religios şi cultural, un fel de creuzet cultural în care erau prezente şi interacţionau de secole cele mai diferite tradiţii religioase

ale Antichităţii; într-adevăr, această regiune era traversată de drumuri comerciale care uneau Occidentul cu Asia, atît aşa-numitul Drum al Mătăsii, cît şi, mai la sud, acela care ducea spre Golful Persic şi spre India (şi care a fost străbătut şi de Mani în călătoriile sale misionare). Mani a ştiut să contopească elementele extrase din aceste tradiţii diferite într-o sinteză originală care, într-o privinţă, face dificilă – dacă nu inutilă – căutarea „originilor" diverselor materiale religioase folosite de el, în alta, face desuetă – dacă nu deviantă –, pentru a explica rezultatul acestui proces, recurgerea la categorii ca „erezie" (zoroastriană, creştină), cu prea puternice conotaţii teologice, sau „sincretism", de vreme ce orice religie este, în felul ei, sincretică.

În surse aflăm diverse moduri de autodefinire a acestei religii, chiar pe linia vocaţiei sale universaliste şi cu îndemnul lui Mani de a „adapta" mesajul la diferite situaţii culturale şi religioase. Un mod caracteristic de a sesiza esenţa intimă a religiei dualiste este cel al „doctrinei celor două principii şi a celor trei timpi", de vreme ce, cum s-a menţionat deja, se pun astfel la foc două concepţii esenţiale ale acestui tip de religie: dualismul radical al luminii şi întunericului şi cursul istoriei universale, distinct faţă de amestecul lor.

Nucleul mesajului mîntuitor al lui Mani e tipic gnostic şi gravitează în jurul ideii că prin cunoaştere se ajunge la izbăvire. Este vorba, firește, de o cunoaştere de tip gnostic, o anamneză graţie căreia individul e capabil să-şi amintească şi, tocmai prin aceasta, să-şi dea seama că sufletul său, identic cu sinele său, e o părticică de lumină consubstanţială cu Dumnezeul transcendent.

Surse. Pînă la începutul secolului XX, cunoaşterea maniheismului se baza exclusiv pe literatura antimaniheeană (ereziologică) şi pe citatele din scrierile maniheene pe care ea le raportează. Documentele cunoscute erau constituite din decretele antimaniheene ale împăraţilor romani şi din două formule greceşti de abjurare din secolul al VI-lea. Mărturiile ereziologice aparţin unor tradiţii religioase şi filozofice diferite şi sînt redactate în diverse limbi, ca dovadă a răspîndirii maniheismului. Dintre ele se remarcă scrierile antimaniheene ale lui Augustin, care a aderat în tinereţe, ca laic, timp de nouă ani, la doctrina lui Mani, pentru ca mai tîrziu s-o combată cu duritate, scrieri care au reprezentat, timp de secole, una din principalele surse pentru studierea acestei religii şi care continuă să rămînă esenţiale pentru cunoaşterea evoluţiilor sale nord-africane.

În cursul secolului XX, cercetătorii au intrat în posesia a numeroase surse originale, datorită descoperirilor făcute în două locuri diferite. Mai întîi, numeroase expediţii germane, ruse şi engleze, întreprinse între 1902 şi 1914 în Asia Centrală, au dus la descoperirea unor manuscrise şi picturi care se

păstrează astăzi la Berlin: s-a intrat în posesia unor fragmente de lucrări ale lui Mani însuşi, cum ar fi *Cartea giganţilor*. La începutul anilor '30, au fost descoperite în Egipt·nişte manuscrise copte pe papirus, care conţin scrieri importante ca, de pildă, *Kephalaia* („punctele fundamentale" ale doctrinei maniheene), *Predicile*, *Psaltirea*.

O altă descoperire preţioasă, provenind tot din Egipt, este un mic codice (cel mai mic din Antichitate: 3,5 x 4,5 cm), care conţine o serie de povestiri biografice despre primele faze ale vieţii lui Mani.

Recent, în sfîrşit, arheologi australieni au găsit alte papirusuri maniheene tot în Egipt, în oaza Dakhleh, printre care un important *Glosar* siriaco-copt.

Mani. Mani s-a născut la 14 aprilie 216 d.C. la sud-est de Ctesifon, pe malul răsăritean al Tigrului. Familia sa era iraniană şi, făcea parte, foarte probabil, din nobilimea arsacidă. A crescut alături de tatăl său, Pattîk, care l-a introdus, la vîrsta de patru ani, într-o comunitate iudeo-creştină de baptişti, adepţi ai unui oarecare Elchasai, cu caracter gnostic şi ezoteric, caracterizată prin reguli rigide de abstinenţă sexuală şi alimentară.

Mani a avut două revelaţii din partea „geamănului" său, un înger căruia i se spunea şi „duhul sfînt mîngîietor şi viu", la vîrsta de doisprezece şi de douăzeci şi patru de ani. El i-a revelat taine şi l-a avertizat că va trebui să-şi părăsească, la vîrsta matură comunitatea. Aceasta s-a întîmplat în anul 240, atunci cînd sasanidul Ardashîr le-a smuls romanilor cetatea Hatra şi cînd fiul lui, Shābur, a fost încoronat.

În lumina revelaţiilor primite, Mani şi-a început misiunea cu scopul de a vesti omenirii noul mesaj de mîntuire. În primele misiuni s-a îndreptat spre India (între Belucistan şi Makran, unde l-a convertit pe regele din Turan). S-a întors apoi către regiunile occidentale ale imperiului iranian: Persia, Susiana, Mesene, Babilonia. Regele i-a acordat libertatea de a predica, astfel că Mani şi-a continuat activitatea apostolică, puternic inspirată de cea a apostolului Pavel, mergînd în Media, în Parţia, în Khorasan. După douăzeci de ani de neobosită activitate misionară, prin 262–263, s-a stabilit lîngă Ctesifon, redactînd regulile bisericii sale şi trimiţînd noi misiuni în Egipt, în Parţia, în Arabia şi în India.

O dată cu moartea lui Shābuhr în 273 şi cu creşterea la curte a influenţei clerului zoroastrian, norocul lui a cunoscut un declin rapid. Sub domnia lui Bahrām I, după alte succese apostolice care i-a iritat şi mai mult pe magi, a fost arestat şi condamnat la moarte: *a pierit în lanţuri în 277, acuzat de* impostură şi de erezie.

Mani a fost un om cult şi multilateral. Importantă în formarea lui intelectuală s-a dovedit a fi literatura creştină şi gnostică: a cunoscut Faptele

lui Ioan, Petru, Pavel, Andrei şi Toma, cîntările lui Bardesanes, diferite apocalipse apocrife. Pe lîngă aceasta, îi era familiară tradiţia zoroastriană, care l-a influenţat prin dualismul ei. Pictor renumit, s-a dedicat artei cărţii şi scrisului, unde a adus importante inovaţii. A scris cu precădere în siriană. Din şi despre numeroasele sale lucrări (*Evanghelia, Comoara, Tainele, Legendele, Imaginea, Literele, Psalmii, Rugăciunile, Cartea pentru Shābuhr*) au rămas informaţii şi fragmente în alte limbi. Pe lîngă faima de apostol neobosit, el şi-a cucerit-o şi pe aceea de medic şi taumaturg.

Interzis în Imperiul persan, maniheismul, în ciuda persecuţiilor, a supravieţuit în clandestinitate, implantîndu-se în regiunile limitrofe: în Mesopotamia (la Ctesifon şi-a avut sediul papalitatea maniheeană universal recunoscută pînă la o schismă orientală de la sfîrşitul secolului al V-lea), în Sogdiana şi în Asia Centrală, unde a devenit religia oficială a turcilor uiguri. În China a fost mai întîi tolerată şi apoi proscrisă în 843, continuînd să supravieţuiască în clandestinitate pînă în secolul al XIV-lea şi chiar după aceea, în veşminte taoiste şi buddhiste. În Imperiul roman a fost interzis printr-un decret al lui Diocleţian din 297, dar şi-a menţinut o largă influenţă, în special în Africa romană a secolului al IV-lea. A fost persecutat în diferite perioade, combătut cu asprime de biserica creştină şi de puterea imperială care, în 527, o dată cu Iustin şi cu Iustinian, a prescris pedeapsa cu moartea pentru maniheeni. O dată cu islamul, după o perioadă de toleranţă sub Omeiazi (secolele al VII-lea şi al VIII-lea), nu a avut o soartă mai bună, de vreme ce nu s-a încadrat în statutul de „religie a Cărţii" şi, prin urmare, a fost persecutat.

Mitul maniheean. Mitul maniheean se bazează pe doctrina celor două principii şi a celor trei timpi. El afirmă că încă de la origini cele două forţe, Binele şi Răul, se opun unul altuia rămînînd separate, în timp ce în lumea noastră decăzută ele există amestecate pînă la sfîrşitul veacurilor, cînd se vor separa definitiv.

Primul timp este cel al separării radicale a Luminii şi Întunericului, principii eterne şi produse ale celor două lumi. Aşezată sus, Împărăţia luminii este casa Tatălui Măreţiei. Suflarea spiritului răspîndeşte lumină şi viaţă peste cele cinci elemente care constituie acest domeniu, şi peste cele douăsprezece spirite care îl locuiesc. Jos se află Împărăţia întunericului: cinci abisuri suprapuse, pe care le conduc cinci arhonţi avînd chipuri de demon, de leu, de vultur, de peşte şi de şarpe. Această împărăţie e condusă de Prinţul întunericului, ale cărui însuşiri sînt josnicia, duhoarea, urîţenia, ranchiuna, gelozia: este domeniul materiei, al erorii, al minciunii.

Primul moment al timpului median este cel al Omului primordial, chemat să apere Împărăţia luminii de atacul forţelor Prinţului întunericului. În cursul acestei bătălii cosmice Tatăl luminilor o evocă pe Mama celor vii şi, prin

emanaţie, face să vină pe lume Omul primordial, propriul său suflet, care duce lupta cu ajutorul celor cinci fii ai săi: aerul, vîntul, lumina, apa şi focul. Rănit, Omul primordial cade între căpeteniile răului: este originea mitică a amestecului dintre lumină şi întuneric, căderea scînteii divine în materie. Eliberarea Omului primordial va constitui prototipul izbăvirii. Această eliberare e înfăptuită de Spiritul cel viu, prieten al luminii şi mare arhitect, care, împreună cu cei cinci fii ai săi (Ornamentul splendorii, Regele onoarei, Adamas-lumina, Regele gloriei, Omoforul), vine la hotarul Împărăţiei întunericului şi lansează strigătul de izbăvire. Omul primordial răspunde; Spiritul cel viu îi întinde atunci mîna şi îl ajută să ajungă la Tatăl pe acest „izbăvitor-izbăvit", model al mîntuirii sufletelor.

Al doilea moment al timpului median este cel al creaţiei operate de Spiritul cel viu, care îi pedepseşte pe arhonţi, îi pune în lanţuri, îi face bucăţi. Din pielea lor face bolta cerească, din oase făureşte munţii, din carnea şi din excrementele lor alcătuieşte pămîntul. Acest demiurg creator eliberează apoi o parte a luminii din care face soarele, luna şi stelele. Pentru a salva mai multă lumină, Tatăl Măreţiei trimite pe al Treilea Mesager, Fecioara de lumină, care îi ispiteşte pe arhonţi, stîrnindu-le poftele. Sămînţa lor cade pe pămînt şi creează vegetaţia şi copacii, după care urmează crearea animalelor. În sfîrşit, se naşte prima pereche omenească, Adam şi Eva: lucrare a demonilor, ei sînt creaturi ale amestecului.

Începe al treilea moment al timpului median: timpul mesagerilor gnostici. Tatăl îl emană pe Isus, fiinţă transcendentă şi cosmică, strălucirea, care îi transmite lui Adam mesajul eliberator şi înfăptuieşte Marele Gînd şi pe cei doi diadohi ai săi, Chemarea şi Ascultarea. Mesajul este gnoza, fiica Marelui Gînd. Urmează, unul după altul, mesagerii săi: Sethel, fiul lui Adam, Enosh, Enoch, Sem, fiul lui Noe, Avraam, Zarathustra, Buddha, Isus (ISUS ÎN MANIHEISM*), care a venit pe lumea aceasta sub înfăţişare omenească şi a făgăduit să trimită pe Duhul sfînt mîngîietor, care coincide cu venirea lui Mani însuşi.

Începe acum ultima fază a timpului median, cea destinată eliberării ultimelor particule de lumină rămase prizoniere ale cosmosului. Însă, pentru ca acest lucru să se înfăptuiască definitiv, va trebui să se aştepte vremea sfîrşitului. Atunci, după o ultimă bătălie finală, Isus îşi va face apariţia ca judecător, alegînd pe cei mîntuiţi de cei damnaţi şi ajutînd la înfrîngerea definitivă a forţelor răului, care vor fi adunate grămadă într-un loc închis (*bolus*) şi reduse la neputinţă pentru totdeauna.

Ecleziologia, etica, liturghia. Această concepţie despre istoria mîntuirii presupune, aşadar, că scurgerea timpului are ca scop eliberarea treptată a particulelor de lumină întemniţate în cosmos şi în trupuri. Concepţia aceasta

condiţionează atît structura bisericii maniheene, cît şi etica ei. Predica şi ritul, în primul rînd penitenţa, sînt mijloacele cele mai adecvate pentru a continua în prezent lupta împotriva răului: predica, de fapt, personifică chemarea originară a lumii ultramundane, pe cînd din penitenţă „omul nou", care a ajuns la cunoaşterea mîntuitoare, prinde puteri pentru a lupta împotriva „omului vechi", care personifică starea de non-izbăvire.

Biserica maniheeană, ai cărei stîlpi de susţinere sînt cei aleşi, obligaţi să ducă o viaţă monastică, se organizează în jurul a 5 stări (12 apostoli, 72 de episcopi, 360 de presbiteri, „aleşii" şi „învăţăceii"). Duhovnicii, care formează primele patru stări şi au dobîndit deja gnoza, primesc sprijinul material al învăţăceilor sau „catehumenilor", care, deşi continuă să trăiască în lume, dacă păstrează o conduită religioasă adecvată, au posibilitatea, după o renaştere, să acceadă la starea de „aleşi" şi să ajungă deci la izbăvire.

ISUS ÎN MANIHEISM

În rînduiala maniheeană a mîntuirii, figura lui Isus ocupă un loc central, prezentîndu-se sub trei forme diferite.

Prima figură este cea a lui Isus, a cincea măreţie luminoasă a Împărăţiei, însărcinat de Tatăl cu a patra misiune şi cu recucerirea luminii. În cursul acestei misiuni, Isus îi transmite lui Adam mesajul eliberator şi instituie acest mesaj ca misiune permanentă de mîntuire: Marele Gînd şi Gnoza, împreună cu cei doi diadohi ai săi, Chemarea şi Ascultarea. A doua figură este cea numită de Augustin *Jesus patibilis*, cruce de lumină în textele copte. Este sufletul lumii, alcătuit din toate particulele luminoase ţinute prizoniere în materie. Aceste două figuri mitice ale lui Isus sînt o transpunere a mitului iranian al lui *salvator salvandus*. Un al treilea personaj urmează celorlalte două adăugînd, după modelul cristologiilor gnostice, la dimensiunea mitică – care e fundamentală – o dimensiune istorică, indispensabilă pentru realizarea mîntuirii: este Isus Cristos, Fiul Tatălui, venit într-un trup spiritual.

Etica maniheeană se rezumă la „cele trei peceţi": pecetea gurii, a mîinilor şi a inimii; într-adevăr, trebuie pecetluite porţile simţurilor împotriva răului, pentru a-l împiedica să contamineze cuvîntul, acţiunea şi simţurile înseşi. Ele sînt interpretate în chip diferit de cele două categorii care compun biserica maniheeană. Într-adevăr, aleşilor li se prescrie cumpătarea totală, cu interzicerea oricărui contact sexual. Apoi, prin ţinerea unor posturi în forme radicale, ei sînt în măsură să-i domine pe arhonţii care se încuibează în trupul lor. Pecetea gurii interzice toate cuvintele nocive: blestemul, minciuna, gelozia, furia; într-adevăr, gura celui ales e destinată să pronunţe cuvîntul izbăvitor. Pe lîngă interdicţia cărnii, a sîngelui, a vinului şi a alcoolului, există şi obligaţia unui post întrerupt de două mese zilnice vegetariene.

Aspectul acesta al postului este legat de îndatorirea mîntuirii cosmice pe care o au cei aleşi. Într-adevăr, graţie fructelor şi legumelor pregătite de învăţăcei, o părticică din sufletul cel viu intră în stomacul alesului, pentru a fi purificată, sfinţită, spălată şi separată de materie. Pentru a nu-l răni pe *Jesus patibilis* (ISUS ÎN MANIHEISM*), aleşii nu culeg fructe din pomi, nu smulg nici o plantă şi, asemenea călugărilor buddhişti, nu calcă pe vegetaţie. Cît despre catehumen, şi acesta, prin postul limitat la duminică, se străduieşte să-i ţină în frîu pe arhonţii din trup: este pecetea pîntecelui. Cu ajutorul rugăciunii făcute de mai multe ori pe zi, aşezat în direcţia soarelui şi a lunii, el vesteşte şi proclamă în felul lui izbăvirea: aceasta e participarea lui la pecetea gurii. A treia pecete, aceea a mîinilor, îi impune o adevărată disciplină faţă de crucea de lumină în pregătirea mesei aleşilor. Într-adevăr, date fiind restricţiile la care sînt supuşi, aleşilor le este imposibil să-şi procure singuri hrana zilnică, de care se ocupă tocmai învăţăceii. Astfel, mesele pregătite de aceştia constituie şi ele o colaborare directă la mîntuirea cosmică. Pecetea mîinilor reclamă limitarea la strictul necesar în culegerea de fructe şi legume. Pe lîngă aceasta, cu prilejul spovedaniei în faţa aleşilor, învăţăceii trebuie să se învinovăţească de toate greşelile săvîrşite faţă de crucea de lumină.

Cea mai importantă sărbătoare maniheeană era *Bema*, o sărbătoare pascală celebrată la sfîrşitul unei perioade de post riguros. Termenul, care trimite la tribuna oratorului sau la jilţul judecătorului, indică în primul rînd podiumul cu cinci trepte, bogat ornamentat şi înălţat în mijlocul sălii şi care mai apoi, prin extensie, a sfîrşit prin a desemna fie adunarea festivă, fie solemnitatea însăşi, fie ziua celebrării. Cele cinci trepte ale scenei simbolizează cele cinci măreţii ale împărăţiei, cele cinci emanaţii ale Tatălui, cele cinci misiuni de izbăvire, cele cinci etape ale eliberării luminii. Treptele acestea sînt simbolul drumului spre eliberare pe care orice suflet e îndemnat să-l străbată şi constituie scara de acces în Împărăţie. Deasupra podiumului se înalţa maiestuoasă imaginea lui Mani, care domina scripturile sacre redactate de el.

Bema este înainte de toate ziua iertării păcatelor, instituită de Mani însuşi. În această zi, discipolii săi se adunau cu mîinile încărcate de posturile, de rugăciunile şi de pomenile de peste an, condiţie preliminară pentru ştergerea păcatelor. Toată această recoltă de vrednicii îi era prezentată lui Mani, aşezat în mod simbolic pe tron. Apoi adunarea se spovedea de păcate. În cursul anului, mărturisirea personală a maniheenilor era obligatorie pentru aleşi şi pentru catehumeni; mărturisirea publică făcută de adunare în ziua sărbătorii dobîndea însă o semnificaţie deosebită, ea fiind dovada iertării.

În al doilea rînd, sărbătoarea celebra amintirea patimilor întemeietorului, prezentate ca o crucificare. Imnurile intonate de adunare nu încetau să re-

amintească amănuntele acesteia: opoziţia preoţilor mazdeieni, cruzimea călăilor, asemănători cu asasinii lui Isus, ura adversarilor, suferinţa lui Mani. Totuşi, ca şi în Paştele creştin, aceasta era de asemenea ziua speranţei, a celebrării triumfului asupra morţii al lui Mani, înviat şi întors în Împărăţie.

Bibliografie

DUALISMUL

BIANCHI U., 1978, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Leiden.

BIANCHI U., 1983², *Il dualismo religioso*, Roma.

BIANCHI U., 1994, art. *Dualismo*, in *Enciclopedia delle religioni*, vol. I, Milano, pp. 236–242.

SFAMENI GASPARRO G., 1995, *I dualismi medievali*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, III: *Religioni dualiste. Islam*, Roma-Bari, pp. 69–98.

GNOZA

BIANCHI U. (ed.), 1967, *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 aprile 1966*, Leiden.

BOUSSET W., 1907, *Hauptprobleme der Gnoisis*, Göttingen.

FILORAMO G., 1993, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Roma-Bari.

GRANT R.M., 1966, *Gnosticism and Early Christianity*, New York.

HARNACK A. von, 1924³, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig (retip. Hildesheim 1960).

JONAS H., 1964, *Gnosis und spätantiker Geist*, I: *Die mythologische Gnosis*, Göttingen.

JONAS H., 1966, *Gnosis und spätantiker Geist*, II/1: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen.

JONAS H., 1972, *The Gnostic Religion*, Boston.

KOSCHORKE K., 1978, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Leiden.

LAYTON B. (ed.), 1978–1981, *The Rediscovery of Gnosticism*, 2 vol., New Haven.

ORBE A., 1955–1966, *Estudios Valentinianos*, Roma.

PAGELS E., 1979, *The Gnostic Gospels*, London.

PÉTREMENT S., 1984, *Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme*, Paris.

PUECH H.-Ch., 1978, *En quête de la gnose*.

RUDOLPH K., 1975, *Gnoisis und Gnostizismus*, Darmstadt.

RUDOLPH K., 1990, *Die Gnosis*, Göttingen (ed. a 3-a revăzută şi augmentată).

TARDIEU M.–DUBOIS J.D., 1986, *Introduction à la littérature gnostique*, Paris.

MANIHEISMUL

ADAM A., 1969, *Texte zum Manichäismus*, Berlin.

GNOLI G., 1985, *De Zoroastre à Mani*, Paris.

HUTTER M., 1988, *Mani und die Sasaniden. Der iranisch-gnostiche Synkretismus einer Weltreligion*, Innsbruck.

KLÍMA O., 1962, *Manis Zeit unde Leben*, Praga.
KLIMKEIT H.-J., 1993, *Gnosis on the Silk Road*, New York.
KÖNEN L.–RÖMER C., 1993, *Mani. Auf de Spur einer verschollenen Religion*, Freiburg i.B.
LIEU S.N.C., 1992, *Manichaeism in the later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen.
MERKELBACH R., 1986, *Mani und sein Religionssystem*, Opladen.
PUECH H.-Ch., 1949, *Le Manichéisme. Son fondateur, sa doctrine*, Paris.
PUECH H.-Ch., 1979, *Sur le Mainchéisme et autres essais*, Paris.
RUDOLPH K., 1995, *Il manicheismo*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, III: *Religioni dualiste. Islam*, Roma-Bari, pp. 41–67.
TARDIEU M., 1981, *Le manichéisme*, Paris [trad. rom., Editura de Vest, 1995].
WIDENGREN G., 1961, *Mani und der manichäismus*, Stuttgart.

Partea a treia

Căile spre eliberare şi nemurire: India şi Extremul Orient

de Massimo Raveri

15
Hinduismul

1. Introducere

Hinduismul nu are un singur fondator şi nici o singură dogmatică. Mitologiile, credinţele religioase, cultele unor popoare diferite şi ale unor multiple curente culturale s-au întîlnit, s-au împletit şi s-au contopit pentru a forma o tradiţie milenară, foarte legată de identitatea hindusă, care a demonstrat de-a lungul secolelor o puternică tendinţă spre continuitate în reînnoire. În India s-au succedat regate şi imperii, dar lumea brahmanică a continuat să se concentreze asupra propriilor norme, acceptînd şi topind într-un nucleu conceptual de bază inovaţiile speculative care se dezvoltau în interiorul său, precum şi influenţele din afară. Filozofii şi misticii săi au construit o viziune aproape atemporală, în care diferitele expresii istorice ale sacrului sînt manifestări ale unui adevăr unic şi mai profund, menit să dăinuiască veşnic.

Punctul de sprjin al experienţei spirituale hinduiste este credinţa într-un Absolut, *Brahman*, singura realitate adevărată, increată, sursă primă şi finalitate ultimă a oricărei forme a cosmosului, conceput de asemenea ca un zeu suprem personal (Vişnu, Śiva). *Brahman* este Unul şi este de asemenea Totul. La rîndul său, *ātman* este principiul universal care îl ilumineză de la sine pe individul empiric, respiraţia eternităţii conţinută în orice formă schimbătoare a existenţei. Vieţile se succedă într-un ciclu nesfîrşit şi fără scăpare de naşteri, guvernat de *karma*, legea răsplăţii pentru cele făptuite, dar *ātman* este o permanenţă. Variate sînt căile de eliberare propovăduite, generaţii la rînd, de maeştrii spirituali: calea renunţării, a meditaţiei, sau calea evlaviei, dar toate îndeamnă la o căutare interioară care să permită omului să înţeleagă în cele din urmă că cei doi terneni – acea scînteie de infinit din noi şi Absolutul – exprimă aceeaşi realitate.

Viziunea hinduistă pătrunde în toate aspectele vieţii, sacralizînd-o prin regulile de puritate şi prin ritualuri, fiind convinsă că sensul propriei existenţe şi armonia propriei comunităţi se bazează pe o lege adevărată şi eternă,

Dharma. Cu alte cuvinte, că, ordinea cosmosului se poate reflecta în ordinea socială şi în viaţa individului, disciplinată de riturile transmise prin textele revelaţiei vedice, de reguli de conduită pură codificate de tradiţie, şi iluminată de meditaţia interioară şi de evlavie. Percepţia culturală a acestei ordini e atît de profundă, încît implică şi faza propriei distrugeri şi a renaşterii. Întreaga gîndire hinduistă e străbătută de sentimentul conflictului şi, în acelaşi timp, al acordului esenţial între eficienţa regulii sacre şi valoarea creativă a dezordinii, între frumuseţea vieţii şi sentimentul caracterului ei iluzoriu, între dorinţă şi renunţare. Şi e semnificativ faptul că viziunea brahmanică s-a confruntat mereu, în mod receptiv, cu universul transgresiv al asceţilor totali sau al misticilor evlavioşi care disprefuiau manifestările exterioare, care refuzau ordinea şi sfidau rigoarea purităţii, în numele unui adevăr în întregime lăuntric, al unei ordini mai profunde, al unei purităţi spirituale care devenea o autentică eliberare.

Speculaţia hinduistă a recunoscut întotdeauna valoarea anticei înţelepciuni sacre conţinute în textele *Vedelor*. Interpretările au fost numeroase şi uneori contradictorii, dar autoritatea spirituală a Vedelor a fost pusă mai presus de istorie, cu convingerea că cuvintele clarvăzătorilor, transmise din generaţie, în generaţie sînt revelaţia Absolutului.

2. Înţelepciunea antică a „Vedelor"

Rădăcinile hinduismului sînt străvechi şi e greu să fie delimitate cu claritate. Ele sînt rodul fuziunii dintre religia populaţiilor nomade şi războinice ale arienilor care, către 1500 î.C., în valuri succesive, au pătruns în valea Indului şi tradiţia religioasă a culturilor autohtone. Fascinantele descoperiri arheologice din siturile de la Mohenjo-Dāro şi de la Harappā stau mărturie despre o mare civilizaţie prearianā, care şi-a atins apogeul în jurul anului 2000 î.C. şi era alcătuită din comunităţi sedentare de agricultori. Dar scrierea lor rămîne încă nedescifrată, iar în ceea ce priveşte viziunea lor religioasă, figurinele de teracotă, sigiliile, pietrele falice permit doar să se facă presupuneri. Fără îndoială că tradiţia celor învinşi i-a influenţat pe invadatori, dar a determina cum, cît de profund şi prin ce fel de idei este o întreprindere într-adevăr anevoioasă.

Numai în ultimele decenii s-a avansat ipoteza că tradiţia autohtonă s-a integrat în oarecare măsură în corul nou-veniţilor, poate deja în prima culegere de texte hinduse, marele corpus al *Vedelor*. Este o sursă parţială, cu preponderenţă expresie a lumii sacerdotale a arienilor, dar fundamentală, deoarece după ea s-a refăcut întreaga tradiţie ulterioară. Textele vedice sînt rodul unui proces multisecular: unele părţi în versuri datează de la 1500 î.C.

Unele asemănări lingvistice şi rituale cu *Avesta* (cf. cap. X) atestă strînse legături cu lumea iraniană. Tradiţia hinduistă nu s-a preocupat de datele compunerii sau de autorii *Vedelor*, tocmai pentru că le-a considerat întotdeauna texte eterne şi impersonale, fruct al unei revelaţii (*śruti*). Vechii mistici, mediere umană a manifestării adevărului absolut, şi-au tradus viziunile în cuvintele unor imnuri şi rugăciuni tainice care s-au transmis pe cale orală prin rafinate expediente mnemotehnice de-a lungul generaţiilor de către familii de ritualişti şi s-au păstrat ca patrimoniu exclusiv al castei brahmanilor.

Partea cea mai arhaică o constituie imnurile vedice, grupate în patru *Saṃhitā*, „culegeri". Prima, cea mai veche şi timp de secole sursă inepuizabilă de inspiraţie sacră, este *Ṛgvedasaṃhitā*, „înţelepciunea" exprimată în strofe de laudă, menită a fi folosită de recitator. Urmează *Sāmavedasaṃhitā*, „înţelepciunea" exprimată în cîntece, patrimoniu ritual al cantorului. *Yajurvedasaṃhitā* este „înţelepciunea" exprimată în formule sacrificiale recitate de oficiant. Cu timpul s-a ajuns la *Atharvavedasaṃhitā*, ştiinţa exprimată prin formule sapienţiale, destinată unui *brāhmaṇā*, sacerdotului care cunoaşte întregul rit şi controlează oficierea exactă a acestuia.

„Înţelepciunea revelată" este, aşadar, o tradiţie a „cuvîntului" sacru. Imnurile din *Saṃhitā*, invocaţiile sacrificiale, miile de epitete ale unei figuri divine, unele interjecţii folosite în rit, ca *vaşaţ*, *hūm*, *om*, sînt *mantre*. În lumea religioasă a imnurilor din *Vede*, există intuiţia profundă că numele sacru trimite la un sunet originar, izvor pur al infinitelor voci ale universului, sunet tainic care închide în sine natura lui dumnezeu şi energia sa primordială. A-i pronunţa numele înseamnă a exercita asupra zeului o putere care merge mult dincolo de rugăciune, care îl constrînge să se manifeste, aproape o putere de a-l crea, cum va susţine speculaţia mai tîrzie.

Saṃhitā transmit un sistem ritual complex concentrat asupra SACRIFICIULUI*, fie solemn, fie domestic. Zeii erau invitaţi să descindă în spaţiul sacru purificat din faţa altarului şi a focului sacrificial. Ofrandele erau *soma* (HAOMA*), laptele, untul, trufandalele, dulciurile (dar se sacrificau de asemenea oameni şi animale): erau „hrană" a zeilor şi masă comunitară, deoarece o parte din ele era consumată de credincioşi. Sacrificiul este acţiunea desăvîrşită care-i subjugă eficient pe zei. Executat cu acurateţe, este într-adevăr un instrument de putere, pentru că poate să potolească dorinţele omeneşti cele mai tainice, bogăţia, iubirea, victoria, dominaţia, pînă şi nemurirea. Dar evenimentul confirmă şi solidaritatea unei comunităţi cu zeii ei şi în acelaşi timp legitimează, prin atribuirea rolurilor sacrale, ierarhia socială. Garanţie a ordinii sociale, sacrificiul este simbolul palingenezei cosmosului care moare şi renaşte neîncetat.

Sacrificiul calului şi al *somei* erau ceremonii publice solemne. În epoca vedică tîrzie, regele primea învestitura printr-un rit de mare strălucire,

Rājasūya, care se deschidea cu *Agniştomama* şi, depănîndu-se pe parcursul unui an întreg, culmina cu fastuoasa ceremonie a „stropirii". Oficiind singur sacrificiul la vîrful societăţii, suveranul devenea un *alter ego* al zeului Varuṇa, garant al ordinii cosmice.

În viziunea cea mai veche, conţinută în *Ṛgvedasaṃhitā*, zeii (*deva*) sînt fiinţe nemuritoare, nevăzute şi se învăluie în mister. Imnurile îi înfăţişează avînd trăsături iconografice cu contururi imprecise. Identitatea lor tinde să se dizolve într-o multitudine de manifestări care uneori se potrivesc, alteori se contrazic, şi nu numai datorită naturii rolurilor lor cosmice. Zeii înşişi, prin iscusinţa lor de a iluziona, preferă să se arate omului sub înfăţişare omenească sau de animal, ori cu propriul lor chip strălucitor.

Dar în spatele multitudinii formelor divine, care din cînd în cînd sînt exaltate ca fiind singurele „adevărate", e deja prezentă intuiţia unui principiu unic şi absolut, dincolo de divin, început şi sfîrşit al întregului univers. „Nu era nici moarte, nici nemurire, pe atunci. Nu erau semne ale nopţii sau ale zilei. Unul respira prin propriile puteri, într-o pace adîncă. Numai Unul era şi nimic altceva decît el. Întuneric ascuns în întuneric. Totul era fluid şi fără formă. Apoi, în vid, graţie focului ardorii, s-a născut Unul. Şi în Unul s-a născut dorinţa, prima sămînţă a spiritului" (*Ṛgveda* X, 129).

Asura sînt zeii cei mai vechi, deţinători ai unor puteri oculte. Cu timpul, hinduismul îi va transforma în divinităţi inferioare sau în demoni, înfrînţi şi subjugaţi de *deva*. Varuṇa este primul dintre *asura*. Suveran al ordinii cosmice, el cunoaşte legile misterioase ale naturii. Ştie să pătrundă tainele sufletului omenesc şi să discearnă adevărul de falsitate: pentru acest lucru e venerat ca paznic al normei morale şi temut ca judecător suprem. Împreună cu Mitra, adjunctul său, reprezintă cele două aspecte ale suveranităţii: sacralitatea sacerdotului şi puterea războinicului. În imaginarul vedic este un spirit divin cînd în armonie, cînd în opoziţie cu Indra, rege al *deva*.

Indra este zeul arienilor. Mitul, de origine indoiraniană, narează victoria lui asupra forţelor perfide ale monstrului Vṛtra (cap. IV, 2-3) şi revenirea ordinii în lume. Viclean, necioplit şi generos, numeroase imnuri îl zugrăvesc în picioare pe un car de luptă, cu barba zbîrlită şi cu părul roşcat vîlvoi, cu pîntecele enorm plin de băutură sacră, teribil în forţa sa, grandios în incredibila sa virilitate, luminos prin armele sale de fulgere şi curcubee.

AGNI ŞI „SOMA"

Agni şi *soma*, elemente fundamentale ale sacrificiului, constituie punctul de convergenţă al imnurilor din *Ṛgveda*. Ele reprezintă toate contradicţiile: dintre foc şi apă, dintre existenţă şi eternitate, dintre suveran şi sacerdot. Agni este divinitatea arzătoare, zeu al soarelui, al fulgerului, al focului sacrificial. Fiu al Cerului şi al Pămîntului, mijlocitor între cele două lumi, pri-

meşte ofrandele oamenilor şi, arzîndu-le, le oferă zeilor prin fumul său. Agni este viaţa, deoarece alimentează focul domestic şi se află în centrul ritului nupţial; el este de asemenea moartea, deoarece consumă rugul funebru şi însoţeşte sufletul dincolo de mormînt. *Soma* este sucul unei plante ce pare a avea puteri îmbătătoare. Nu a fost identificată şi probabil corespunde cu *HAOMA** din *Avesta*. Era considerată băutura nemuririi, roua cerului care conferă puteri extraordinare, şi era utilizată pentru libaţii sacrificiale. Agni şi *soma* sînt glorificate pentru că inspiră în misticii *Vedelor* acea „viziune" specială care se cristalizează în imnuri. Zeul focului şi al luminii, deoarece „ilumineză" conexiunile tainice ale cosmosului. *Soma*, deoarece produce prin efectele sale poate halucinogene o viziune diferită şi mai pură. Poetul vedic este, aşadar, un „vizionar", un mijlocitor între realitatea absolută care se lasă văzută numai de el şi oamenii care încearcă s-o nareze forţînd limbajul să exprime inexprimabilul, răpind cuvintelor puterea lor cea mai sacră.

Confruntarea dintre Indra şi Varuṇa este inevitabilă: sînt zei care întemeiază structuri diverse ale cosmosului, sînt garanţii unor culturi diverse. Contradicţiile din cadrul interacţiunilor lor oglindesc în limbajul mitic complexitatea evoluţiei istorice a două viziuni religioase care s-au intersectat şi care au încercat într-un fel oarecare să se armonizeze. Cu trecerea secolelor, rolul cultural al lui Indra va fi subminat de Viṣṇu şi Śiva. În imnurile vedice sînt zei minori, dar în hinduismul clasic vor fi divinităţile supreme.

Formulele rituale din *Saṃhitā* lasă să se întrevadă în anumite pasaje începutul unei speculaţii asupra originii ultime a lumii, asupra timpului şi asupra omului. Poetul, omul de credinţă, îşi arată îndoiala: „Cine cunoaşte adevărul? Cine ne poate spune cînd şi cum s-a născut acest univers? [...] Numai acel zeu care vede în cel mai înalt dintre ceruri: numai el cunoaşte originea universului, dacă a fost creat sau dacă este etern şi increat. Numai el ştie, sau, poate, nici măcar el nu ştie." Este începutul unui îndelungat demers filozofic care va atinge deplina strălucire în *Upaniṣade*.

3. Puterea sacerdotală

Începînd din secolul al X-lea î.C., pe măsură ce populaţiile ariene pătrundeau în subcontinentul indian şi se stabileau în valea Gangelui, vechea viziune care inspirase *Ṛgveda* se transforma într-o credinţă religioasă mai articulată, într-un sistem de rituri cu un simbolism mult mai complex. Apariţiei primelor oraşe, cu constituirea treptată a unor puternice formaţiuni statale, îi corespundea în sfera religioasă o conştiinţă nouă a forţei castei sacerdotale.

Despre această schimbare aduc mărturie *Brāhmaṇa*, texte exegetice şi liturgice compuse între secolele al X-lea şi al VII-lea î.C. Ele sînt legate

de *Saṃhitā* şi sînt considerate parte integrantă a revelaţiei vedice. Sînt speculaţii asupra cunoaşterii sacre şi comentarii ale unor rituri ale căror modalităţi le descriu în amănunţime, explicîndu-se cu meticulozitate originea, semnificaţia şi scopul lor.

În creuzetul acestei experienţe a sacrului, apare noţiunea de *Brahman*, Absolutul, principiu şi temei transcendentale ale succesiunii schimbătoare a fenomenelor, precum şi ideea unui demiurg personal responsabil de manifestarea lumii, zeul Brahmă. Singurii care au acces la cunoaşterea misterului său, descendenţii vechilor „clarvăzători", sînt *brāhmaṇa*, „brahmanii". Ei sînt deci răspunzători de corectitudinea ceremoniilor solemne şi a regulilor de puritate a acţiunii, şi puterea impersonală pe care o manipulează în rit îi copleşeşte pe zei, sprijină pămîntul, eliberează de rele şi conferă nemurirea.

Şi în religiozitatea brahmanică sacrificiul e fundamental, ca acţiune simbolică reînviind o dramă cosmică şi regenerînd universul. Se desprinde ideea armoniei dintre divinitate, natură şi societate. Aceste sfere se influenţează pe rînd şi oamenii au datoria de a contribui, prin rituri, la prezervarea ordinii universale. Chiar şi ulterior, în contextul unor teorii mai complexe, gîndirea hinduistă va menţine vechea intuiţie a misterioaselor corespondenţe între „corpurile" distincte din univers şi a puterii actului ritual de a-şi pune amprenta asupra lor.

Construirea ceremonială a locului şi ritul focului sacru au funcţia de a regenera forţa creatoare a zeului. În acelaş timp, sacrificiul transformă şi ridică la un nivel mai înalt al existenţei pe oficiantul care se identifică cu creatorul şi este eliberat de moarte. Şi cel ce sacrifică, prin concentrarea interioară, accede la consacrare şi capătă aspectul unui embrion care renaşte în cursul ritului. El îşi dăruieşte propria persoană zeului, pentru ca apoi să prezinte ofrandele sacrificiale drept substitut şi răscumpărare a sinelui. Pe urmă, purificat printr-o baie lustrală, care risipeşte concentrarea de putere acumulată în sacrificiu, el îi primeneşte pe sacerdoţi cu protecţia şi cu harurile sale.

„DHARMA"

Concept crucial în hinduism, este un termen cu multiple valenţe semantice. Derivă din concepţia vedică despre o putere impersonală (*ṛta*) din care îşi trag originea şi puterea zeii. Cu timpul, ideea legii universale şi a puterii sale va fi conţinută în cuvîntul *Dharma*. *Dharma* e puternică şi „perenă", deoarece este adevărul metafizic. Principiu care guvernează lumea, ea este armonia tainică a curgerii naturii. Clarvăzătorii în meditaţie i-au înţeles legile şi le-au transmis mai departe. Cunoaşterea *Dharmei* revine sacerdotului, apărarea ei revine suveranului. Dar forţa injoncţiunilor ei e frumoasă, iar legile ei sînt binefăcătoare, pentru că este binele care garantează continuita-

tea lumii. Temelie solidă a universului, *Dharma* se reflectă în normele indicînd comportamentele sociale corecte şi e de fiecare dată reînnoită în rituri.

A nu respecta *Dharma* înseamnă a face răul, a produce dezordine şi falsitate. Pe parcursul timpului, de la strălulgerarea iniţială de înţelepciune, de corectitudine morală, de pace, cunoaşterea *Dharmei* se diminuează treptat la oameni, lăsînd să vină din urmă *Adharma*, opusul ei, putere nefastă de instabilitate şi haos. Tocmai pentru a salva *Dharma*, *Viṣnu* se manifestă periodic în lume şi îi revelează din nou sensul profund, acum pierdut.

Ideea nu este numai brahmanică: şi pentru buddhişti *Dharma* este Legea impersonală a existenţei. Dar este de asemenea doctrina care dezvăluie şi confirmă practicile corecte pentru eliberare. „Acela care vede *Dharma* mă vede pe mine; acela care mă vede pe mine, vede *Dharma*" spune Buddha.

La vîrful societăţii hinduiste se dezvoltă o tensiune între două roluri de putere complementare, dar avînd interese opuse: *kṣatriya*, războinicul, care ocupă o poziţie de comandă politică şi militară, deţinător al forţei şi al bogăţiei, şi *brāhmaṇa*, sacerdotul, depozitar al viziunilor mistice şi al riturilor. Primul este „cel ce sacrifică" prin excelenţă: el nu poate spera să-şi adjudece puterea temporală, victoria, bunurile fără serviciile sacerdotului, „sacrificatorul", care îndeplineşte pentru el riturile adecvate. Dar brahmanul, la rîndul său, depinde de războinic pentru propria întreţinere şi propria integritate. Există deci o reciprocitate şi un antagonism într-un echilibru fragil.

Cert este că, în această lungă perioadă, rolul sacerdotului cunoaşte apogeul: brahmanii se bucură de un prestigiu extraordinar, deoarece au putere asupra zeilor şi transmit înţelepciunea. Şi, într-adevăr, maestrul brahman (*guru*) este cel care îi învaţă pe tineri ştiinţa tainică despre Absolut. Adevărul este iniţiatic: *guru* explică imaginile şi formulele din *Vede*, îl conduce pe discipol la cucerirea deplinei conştiinţe interioare şi la descoperirea *Brahman*-ului în adîncul sinelui. Se oferă ca intermediarul obligat de o cunoaştere a Nevăzutului pe care tînărul nu are nici un mijloc de a o dobîndi singur. Cuvintele maestrului, gesturile sale, chiar şi tăcerea sa vehiculează ceea ce altminteri este inefabil. Hinduismul nu are structuri instituţionale centrale care să valideze ortodoxia fie a interpretării scripturilor, fie a comportamentului religios: *guru* este acela care, în virtutea înţelepciunii sale, confirmă sau elaborează înţelepciunea antică şi care devine răspunzător de adevărul etern şi de ordinea sacrală şi socială ce derivă din acesta: *Dharma*.

4. Noua viziune religioasă: „Upanişadele"

Textele vechi vorbesc şi despre asceţi, experţi ai extazului, care refuzau regulile vieţii obişnuite şi formele gîndirii convenţionale. Aceste tendinţe

mistice au contribuit la determinarea unei faze de căutare speculativă şi de ruptură în cadrul discursului religios dominant. Dovada acestui lucru sînt *Āraṇyaka*, textele poate cele mai obscure din interiorul *Vedelor*. Ele nu se concentrează asupra ceremoniilor domestice sau oficiale, ci asupra unor părţi secrete ale riturilor, periculoase prin potenţialităţile lor sacrale, care trebuiau să se desfăşoare în afara aşezării, în sălbăticia (*araṇya*) pădurii. Dar nu se pierd în discutarea detaliilor regulilor ceremoniale: ele vorbesc despre esenţa cosmosului, speculează asupra semnificaţiei gestului ritual, caută, adică, să dezvăluie sensul corespondenţelor simbolice dintre actele sacrificiului şi unele momente ale vieţii şi ale cosmosului.

Lumea brahmanică continuă să se bazeze pe ordinea consacrată de sacrificii; şi totuşi, între secolele al VIII-lea şi al III-lea î.C., apar în India numeroase argumente ale unei societăţi în mişcare: legăturile de castă nu s-au rigidizat încă, femeia participă la viaţa intelectuală, lumea laică se află în posesia unei ştiinţe necunoscute de brahmani. Se simte influenţa noilor căi spre mîntuire (mişcarea aşa-numiţilor *śramaṇa*, jainismul şi, în mod special, buddhismul) care înfloresc în acea epocă şi care se situează în afara revelaţiei vedice, predicînd meditaţia, non-violenţa şi exaltînd idealul renunţării.

„UPANIŞADELE"

Upanişadele conservă cea mai înaltă ştiinţă şi transmit o învăţătură destinată discipolilor iniţiaţi care dovedesc aptitudini pentru gîndirea abstractă şi pentru meditaţia religioasă. Ele sînt în număr de peste două sute: cele mai vechi sînt *Bṛhadāraṇyaka* şi *Chādogya*, dar e dificil să se delimiteze un proces evolutiv al textelor. Ele sînt concluzia *Vedelor*, cu o dublă semnificaţie, atît aceea de a fi sfîrşitul, ultima parte a revelaţiei, cît şi în sensul de a fi scopul, ţelul adevărat al întregii învăţături. Nu sînt tratate sistematice de filozofie şi nici lucrări ale unor autori individuali. Ele transmit intuiţiile misticilor sub forma unor legende, parabole şi dialoguri. Există, în învăţătura lor, o abordare directă a realităţii supreme redată cu emoţie poetică. Şi poate că acea întretăiere a unor pasaje neaşteptate răspîndind o lumină atît de senină, atît de intensă ca adevăr, cu fragmente aspre, obscure, care lasă să se intuiască un mister mai adînc şi mai neliniştitor, a făcut din *Upanişade* o permanentă sursă de inspiraţie pentru gîndirea indiană.

Se conturează o gîndire filozofică liberă care reclamă interiorizarea, care cere căutarea unei experienţe mistice care să treacă dincolo de formalismul ritual, care să desfacă legăturile ce-l ţin pe om în ignoranţă şi să-i dezvăluie Absolutul. Nu se renunţă la sacrificiu, dar se reinterpretează sensul lui: ofranda sacrificială devine o dăruire de sine, în propriul „foc" interior. Este intensa strălucire a gîndirii conţinută în *Upanişade*, ultimul mare corpus al revelaţiei vedice.

Cele două concepte-cheie pe care se articulează întreaga viziune a *Upanișadelor* sînt *Brahman* și *ātman*. Tendința de a reduce mulțimea zeilor la un principiu unic, care apare deja în imnurile din *Vede*, devine acum dominantă: Unul este *Brahman*, este *ekam eva advitīyam*, „unicul singur fără un al doilea". Este Totul, chiar dacă totul nu este *Brahman*. Temelie a universului, început și sfîrșit al oricărei existențe, este „lucrul care nu poate fi spus prin cuvinte, dar prin care cuvintele pot fi spuse; numai el, *Brahman*, Spiritul. [...] Lucrul care nu poate fi gîndit cu mintea, dar prin care mintea poate gîndi" (*Kena-upanișad*).

La rîndul său, *ātman* este esența intimă a conștiinței, scînteia de universal din fiecare individ. Este adevăratul sine, profund, inefabil, etern și el. „Ființa" în modalitatea sa unică și singulară, liberă de imperfecțiuni, în puritatea sa necondiționată de modurile schimbătoare ale existenței.

Conceptele sînt de origine diferită: *Brahman* aparține tradiției sacerdotale și s-a născut din speculația asupra armoniei dintre ordinea cosmică și natura riturilor sacrificiale; *ātman* este pivotul tradiției ascetice care a săpat în stările interioare ale conștiinței. Speculația din *Upanișade* combină cele două demersuri în ideea că *Brahman* și *ātman* sînt cele două nume ale adevărului, două perspective ale unei realități unice. Se deschide drumul pentru o nouă hermeneutică a izbăvirii: omul este chemat să contemple unicitatea existentului, adică identitatea dintre Unul și Tot, dincolo de aparențele multiplului. Esența *Upanișadelor* este poate conținută într-o străfulgerare: *Tat tvam asi*, „Tot acest univers ești tu". A realiza această idee înseamnă a-ți elibera propria individualitate empirică, a depăși barierele dualismelor conceptuale și a pune capăt eternei întoarceri în lume.

Dar gîndirea din *Upanișade* a definit și un al doilea nume al Absolutului și a trasat o altă cale pentru eliberare, mai bogată în dezvoltări viitoare și mai puțin rigidă din punct de vedere teoretic. Dintre narațiunile cosmogonice din *Ṛgveda*, imnul către *Puruṣa* (X, 90) a avut destinul cel mai durabil: la început este Masculul (*Puruṣa*) cosmic și are formă omenească. Din părțile trupului său mistic dezmembrate în sacrificiu se nasc cosmosul, ființele însuflețite și oamenii. Lumea, așadar, se formează în virtutea unui act sacrificial în care creatorul-victimă este un om fără a fi unul dintre oameni. Dar *Puruṣa* își păstrează transcendența, identificat cu Absolutul, ca *Puruṣa Nārāyaṇa*.

În *Upanișadele* mai tîrzii (600-400 î.C.) apar cu tot mai mare claritate formulări teiste cu caracter devoțional, influențate de tradițiile *Yoga* și *Sāṃkyā*. *Śvetāśvatara-upanișad* și *Kaṭha-upanișad* utilizează vechiul termen *Puruṣa* pentru a defini realitatea supremă. Se conturează astfel o nouă orientare către Absolut bazată pe identitatea dintre *puruṣa* existent în toți oamenii și *Puruṣa* divinul care i-a zămislit. *Kaṭha-upanișad* descrie itine-

rarul spiritual al ascetului în treptata lui desprindere de propria sa individualitate empirică pînă la anularea în supremul *Puruşa* pe care, printr-un hazard teoretic decisiv, îl identifică cu Vişnu. *Śvetāśvatara-upaniṣad*, la rîndul său, îl identifică cu Śiva. Noţiunea de Absolut capătă astfel două posibilităţi de interpretare: ca *Brahman*, principiu impersonal, şi ca *Puruşa*, Dumnezeu. Identitatea dintre *Puruşa* şi Vişnu sau Śiva, precum şi sinteza dintre tehnicile *yoga* şi abandonarea credinţei vor constitui elementele de susţinere ale hinduismului clasic.

Ātman nu s-a născut o dată cu trupul, şi nici nu va pieri o dată cu el. Aici gîndirea hinduistă a operat o alegere: moartea nu e sfîrşitul a toate, dar nu e nici începutul unei vieţi eterne ultramundane. *Ātman* transmigrează dintr-o existenţă în alta, într-un ciclu continuu de viaţă, de moarte şi de renaştere (*saṃsāra*) care se succedă într-o spirală chinuitoare la nesfîrşit. Şi chinul cel mare provine din faptul de a şti că această eternă reîncarnare a *ātman*-ului e condusă de o logică de fier, *karma*. Existenţa în care se află sufletul (vegetală, animală, bărbat sau femeie, dintr-o castă superioară sau inferioară) depinde de faptele săvîrşite în viaţa precedentă tot aşa cum orice faptă săvîrşită în această viaţă îşi va arăta roadele în reîncarnările, mai bune sau mai rele, din viitor.

Probabil că speculaţia vedică asupra forţei teribile a actului ritual, care dezlănţuie sau încătuşează puterea zeului, a contribuit la formarea doctrinei generale potrivit căreia *orice* acţiune omenească determină de la sine destinul celui care o săvîrşeşte. Dar în *Upaniṣade karma* nu mai este înţeles ca o lege pozitivă, pentru alcătuirea unui sine etern şi fericit, ci ca una negativă: este legea inexorabilă a răsplăţii care îl ţine pe om prizonier în ciclul renaşterilor.

Noua doctrină se afirmă rapid şi va fi destinată să-şi pună amprenta pe întreaga viaţă spirituală a Indiei, favorizată de clasele dominante, deoarece atribuie acţiunii săvîrşite în altă viaţă cauza unor stări de lucruri injuste sau dureroase. Chiar şi buddhismul şi-o însuşeşte. Nāgārjuna, în *Mahāprajñāpāramitāśāstra*, scrie: „Forţa unui act e omnipotentă; nimic pe lume nu-i poate sta împotrivă. Faptele adunate în timp îi urmăresc pe autorii lor, aşa cum creditorul îl urmăreşte pe datornic, fără nici o concesie" (I, 347-348).

Omul devine astfel protagonistul propriului destin. Speculaţia brahmanică mai matură se va interoga mereu asupra raportului dintre acţiune, responsabilitate şi merit, adică dacă actul în sine e suficient pentru a dezlănţui mecanismul karmic sau este necesară voinţa şi, dacă da, pînă la ce nivel de profunzime a conştiinţei. Dar în faţa misterului prezenţei răului în lume vechea gîndire hinduistă nu lasă loc pentru lamentări şi nici nu îngăduie vreo consolare. Omul trebuie să-şi accepte destinul şi totodată să accepte că el este cauza propriei sale dureri. Există o senzaţie de solitudine teribilă, de

oboseală existențială în teoria *saṃsārei* și a *karmei*. Viața omenească este tîrîtă într-un torent de relativitate, *ātman* e prizonierul unor existențe care se schimbă și se condiționează în permanență. Se naște o viziune pesimistă asupra existenței și se caută o cale de depășire a relativului, de scăpare din calea unui destin plin de iluzii și de suferință.

Noul ideal soteriologic propovăduit de *Upanișade*, foarte apropiat de speculația buddhistă, situează mîntuirea în eliberare. *Mokṣa* desemnează desfacerea unei legături și eliberarea după moarte din sclavia *saṃsārei*. Dar mîntuirea nu poate fi dobîndită numai prin acțiune, chiar și sacră, pentru că acțiunea duce la altă acțiune și așa mai departe. Deci ea trebuie să fie subordonată unui ideal mai înalt: cunoașterea (*vidyā, jñāna*) adevăratei naturi a propriului sine. Eliberarea este eliberare de ignoranță. Omul trebuie să renunțe la dorințele sale, să se detașeze de iluziile sinelui său empiric și, prin studiu și meditație sub îndrumarea unui maestru, depășind orice raționament dualist între subiect și obiect, să ajungă la înțelegerea mistică a *Brahman*-ului și să realizeze identitatea profundă cu Absolutul.

5. „*Smṛti*", „*memoria*"

Între anii 200 î.C. și 100 d.C., și poate chiar și mai înainte, *Saṃhitā*, *Brāhmaṇa*, *Āraṇyaka*, *Upanișadele* sînt adunate într-un corpus unic. Se afirmă ideea că ele sînt manifestări spontane ale Absolutului la începutul oricărei creații a universului, că sînt texte atemporale, fără imperfecțiuni, nu numai în privința conținuturilor, ci și ca formă. Deoarece adevărul ultim s-a dezvăluit viziunii misticilor și a aflat în cuvintele lor modalitatea de a se face înțeles de oameni, va deveni un postulat fundamental al hinduismului.

Procesul de „divinizare" a *Vedelor* a fost poate reacția „ortodoxiei" brahmanice în fața buddhismului care nu numai că respingea autoritatea *Vedelor*, dar crease și un Canon propriu. Ideea că Vedele nu ar fi fost rodul creativității omului, ci revelația eternă a adevărului, confirma autoritatea tradiției dincolo de orice dubiu, așezînd-o mai presus de caracterul finit al mărturiilor omenești.

Toate celelalte texte aparțineau „tradiției", *smṛti*, „memoria", și învățătura lor era considerată inferioară, legată de timp și de gîndirea subiectivă și înșelătoare a omului. *Smṛti* trebuia să servească doar la clarificarea obscurității limbajului vedic și să ajute la învățarea preceptelor prin exemple clare. Dar tocmai distanța ideologică apreciabilă care se crease între „revelație" și „tradiție" a oferit gînditorilor hinduiști o marjă de libertate speculativă care cu timpul a dat naștere unor noi perspective. De fapt, de la exegeza respectuoasă a textelor vedice s-a trecut la ideea că speculația putea să se

aventureze pe noi itinerarii, să exploreze noi intuiţii, cu condiţia *să nu fie în contradicţie cu Vedele*. Desprinsă din legătura sa cu *Vedele*, *smṛti* nu mai avea nici o legitimitate, dar s-a admis că, dacă revelaţia vedică continuase să trăiască în timp şi să „vorbească" societăţii indiene, aceasta se datorase tocmai permanentei – şi deseori hazardatei şi digresivei – reelaborări a *smṛti*.

Literatura cea mai reprezentativă din corpusul „memoriei" e produsă de şcolile sacerdotale şi îşi concentrează meditaţia asupra naturii şi articulării acelor principii care structurează cosmosul şi societatea. Există înainte de toate *Dharmasūtra* (600/300 î.C.–400 d.C.) în proză, legate de şcolile Vedelor, texte juridice care aveau să dobîndească o tot mai mare importanţă şi să inspire lucrările cunoscute, în ansamblul lor, ca *Dharmaśāstra*. Cel mai cunoscut dintre acestea este *Mānavadharmaśāstra* („Legile lui Manu", 200 î.C.–100 d.C.). El abordează probleme de natură politică şi juridică, răspunde la întrebări de natură mai specific religioasă şi enunţă normele care trebuie să-l călăuzească pe om în cele patru stadii ale vieţii, de la perioada de iniţiere brahmanică pînă la căsătorie, obligaţiile capului familiei şi regulile de activitate pură ale ascetului. În ultima parte, textul stabileşte regulile de conduită politică şi administrativă ale monarhului înţelept, reluînd tradiţia tratatelor despre exercitarea şi menţinerea puterii.

Mult mai importante pentru cunoaşterea hinduismului în epoca postvedică sînt lucrările literaturii epice. Poemele nesfîrşite ale barzilor care, la curţile regilor, cîntau tradiţia unei lumi cavalereşti s-au îmbinat în poeme de o bogăţie literară aproape redundantă, ca *Mahābhārata* şi *Rāmāyaṇa*. Literatura epică exaltă idealurile războinice, vorbeşte despre prinţi şi despre bătălii, despre putere şi despre glorie şi de asemeni despre înţelepciune şi despre divin, narează de fapt mituri vechi şi legende populare, transmite genealogii ale zeilor, propune reflecţii morale. Este menită să producă în receptor o emoţie estetică şi totodată religioasă, *śāntarasa*, o stare intericară de linişte senină (*śānti* este pacea lui *Brahman* şi a ascetului care a ajuns la eliberare) prin lumina pe care o aruncă asupra evenimentelor lumii, făcîndu-le luminoase şi iremediabil îndepărtate, pline de tăcerea timpului şi de savoarea eternităţii istoriei.

În cadrul *Mahābhāratei* este inserată *Bhagavadgītā*: un text de mare spiritualitate şi fascinaţie literară, care s-a bucurat întotdeauna de cel mai înalt prestigiu.

„BHAGAVADGĪTĂ"

Bhagavadgītā e constituită dintr-un dialog între eroul Arjuna şi Kṛṣṇa (manifestare pămînteană a lui Viṣṇu) în ajunul marii bătălii pentru cucerirea regatului. Arjuna e cel mai valoros dintre războinici, dar, aflat în faţa formaţiei inamice în care recunoaşte atîtea chipuri dragi, sufletul îi este sfîşiat de angoasă şi îl invocă pe zeu. Atunci Kṛṣṇa îi vorbeşte.

Argumentul lui Kṛṣṇa este că Arjuna trebuie să-şi împlinească *Dharma* şi să înfrunte bătălia, dar cu inima uşoară, fără să se preocupe de rezultatul final. Astfel trebuie să-şi îndeplinească orice om îndatoririle civile şi religioase, dar detaşat de ele şi de rezultatul propriilor acţiuni. Pentru că adevăratul ţel este numai eliberarea. Kṛṣṇa îşi prezintă învăţăturile lui Arjuna, revelîndu-i tainele sale, şi îi oferă la sfîrşit viziunea „naturii sale ultime care cuprinde toate formele". Fermecat şi în acelaşi timp înspăimîntat de copleşitoarea viziune cosmică a zeului, creator şi distrugător al universului, Arjuna înţelege că este „instrumentul" unui destin deja scris pentru toţi. Cu cugetul curat şi detaşat, se îndreaptă spre bătălie.

Bătălia din *Bhagavadgītā* poate fi citită şi în cheie simbolică, ca luptă de eliberare interioară. Arjuna este sufletul căruia îi e frică să înfrunte itinerarul aspru ce duce spre victoria asupra sinelui egotist, asupra dorinţei, asupra propriilor patimi. Kṛṣṇa, vizitiu al spiritului, indică trei drumuri (*marga*) spre iluminare şi mîntuire: acţiunea, cunoaşterea şi evlavia. Kṛṣṇa se arată a fi zeul care întemeiază armonia universului, principiu de iubire, care, chiar şi în opera de disoluţie a existenţelor din lume, acţionează pentru mîntuire. Fiinţă supremă dincolo de cele pieritoare, îndeamnă sufletul să i se dăruie ca într-un sacrificiu, nu pentru a-şi realiza propriile dorinţe, aşa cum mai propovăduiau Vedele, ci pentru binele *Dharmei*.

Surse tot atît de importante pentru a înţelege concepţiile ce caracterizează hinduismul postvedic sînt şi *Purāṇa*, cărţi cu caracter doctrinar şi devoţional, compuse într-o sanscrită simplă şi inteligibilă, pentru a transmite adevărul revelaţiei şi celor mai umili, femeilor şi *śūdra*, cărora nu le era îngăduit să se apropie direct de textele sacre. Încep să fie compilate poate începînd din secolele IV-V d.C. şi chiar şi cu trecerea timpului au fost mereu considerate un corpus viu, ce poate fi încă integrat şi elaborat. Ele numără optsprezece lucrări majore, *Mahāpurāṇa*, şi cel puţin tot atîtea minore, *Upapurāṇa*. Sînt lucrări în versuri care narează despre crearea cosmosului, despre ciclurile timpului, transmit mituri şi genealogii ale zeilor, descriu culte şi pelerinaje, povestiri ale unor manifestări divine. *Vaiṣṇavapurāṇa* exaltă supremaţia divină a lui Viṣṇu, *Bhāgavatapurāṇa*, care este poate textul cel mai îndrăgit, povesteşte viaţa lui Kṛṣṇa într-un limbaj poetic rafinat.

Literatura puranică lărgeşte patrimoniul mitic transmis de *Vede*, inspirîndu-se adesea din tradiţiile culturilor vechi prearice. Gîndirea indiană nu şi-a negat niciodată propriul patrimoniu mitic (MIT*), deoarece nu l-a considerat niciodată ca o formă inferioară de cunoaştere, opusă raţionalităţii. Naraţiunile mitice, limbajul ritual, investigaţia critică şi raţională, contemplaţia interioară sînt căi de cunoaştere care nu se exclud reciproc, ci se completează, oferind o gamă policromă de posibilităţi hermeneutice pentru a atinge ţelul cel mai înalt care este obţinerea deplină a adevărului.

6. Crearea lumii şi ordinea timpului

Potrivit cosmogoniei din textele *Mahāpurāṇa*, ciclurile vertiginoase ale timpului – universul este creat, evoluează în infinite forme şi se distruge, pentru a renaşte din nou, pentru a se dezvolta şi a muri iarăşi – sînt faze ale experienţei meditaţiei din conştiinţa absolută a zeului.

Puruşa este de fapt principiul spiritual imuabil, „non-manifestatul" transcendent în care orice realitate există ca potenţialitate. Şi dacă gîndirea din *Kaṭha-upaniṣad* pare a fi monoteistă, viziunea din *Purāṇa* nu mai este aşa: *puruşa* ia numele unui zeu, este Vişnu sau Śiva. *Yogin* suprem, liber în starea sa de contemplaţie desăvîrşită, dumnezeu coboară încet spre stările inferioare de meditaţie, se desfăşoară unindu-se cu Natura, cu energia-materie primordială, *prakṛti*, şi din această interacţiune iau viaţă formele. Lumină interioară a oricărui aspect al creatului, dumnezeu este, şi nu este, creaţia sa: fiinţele sînt forme ale minţii sale, dar el rămîne dincolo de orice manifestare.

Ajunşi în vremea *mahāpralayei*, a marii disoluţii, dumnezeu supraveghează sfîrşitul universului, se închide adică în adîncurile contemplaţiei, călăuzind astfel formele vieţii spre a fi resorbite în el. *Puruşa* emană din sine lumile şi, pentru a le salva, le distruge: aşa cum ascetul face să dispară din conştiinţă formele relative şi iluzorii pentru a se adînci tot mai mult în sine însuşi, tot astfel şi zeul, aflat în reculegere, resoarbe în sine creaturile. Este viziunea fulgerătoare şi înspăimîntătoare pe care Arjuna o are de la Kṛşna în cîntul XI din *Bhagavadgītā*, unde ceea ce omului îi apare ca rău şi angoasă în realitatea lui dumnezeu înseamnă bine şi bucurie: ca într-un hău, creaturile urmează să fie „înghiţite" de dumnezeu. Dar anihilarea întru dumnezeu nu este oare adevărata eliberare?

În tradiţia śivaită, Śiva ca *puruşa*, şi *śākti* a lui, Zeiţa, ca *prakṛti*, sînt din nou uniţi în momentul marii disoluţii a universului. E tema iconografică din *Ardhanāriśvara*, „zeul jumătate femeie". Unirea lor reprezintă experienţa ultimă a resorbirii a ceea ce e distinct în unitatea primordială a lui *Brahman*. Sfîrşitul lumii nu este însă sfîrşitul timpului. Va fi din nou trezirea lui dumnezeu din meditaţie, iar *puruşa* va dezlănţui energia creativă reînnoită a lui *prakṛti* şi va scana cu mintea formele acţiunii sale. Din nou Unul se va divide în multiplu.

Brahmă este zeul care creează. Eternele morţi şi învieri ale universului sînt morţile sale şi învierile sale. Śiva e zeul care distruge şi Vişnu e zeul care, în meditaţie, ocroteşte întreaga ordine a acestui ciclu nesfîrşit. Teoria sapienţială şi yogică a reelaborat vechea cosmogonie a *Vedelor*, bazată pe semnificaţia actului sacrificial, într-o deosebită armonie de viziuni: Brahmă, universul, este victima sacrificială, Śiva, cel ce distruge lumea prin foc, îndeplineşte sacrificiul, Vişnu este principiul însuşi al sacrificiului, care ocro-

teşte resturile ofrandei pentru că ele vor fi începutul unui nou ciclu sacrificial. Şi atunci cînd Vişnu se trezeşte din meditaţie, Brahmă renaşte şi universul se re-creează.

7. „Jocul" divin

Şi hinduismul se confruntă cu o problemă teologică nodală, şi anume *de ce* a creat dumnezeu universul. „Nu sînt obligat să fac nimic în lumile acestea, Arjuna, deoarece ele îmi aparţin. Nu am nimic de obţinut, deoarece am totul. Şi totuşi acţionez": astfel îi vorbeşte Vişnu, sub înfăţişarea lui Kṛṣṇa, eroului Arjuna (*Bhagadvadgītā* III, 22). *Brahmasūtra* (II,1,33) introduce pe neaşteptate ideea de *līlā* pentru a răspunde la contradicţia dintr-o divinitate care e ceva absolut necondiţionat, fără deficienţe şi deci fără dorinţe, şi care totuşi creează. *Līlā* înseamnă „joc", dar şi activitate spontană, plăcută şi inocentă, fascinaţie şi ficţiune.

Filozoful Śaṅkara a aprofundat ideea unei divinităţi care a creat universul ca într-o *līlā*, într-o acţiune absolut liberă. Un „joc" frumos datorat unui simplu capriciu asemănător cu acela al persoanelor de rang înalt, care şi-au potolit toate dorinţele. Un act facil: de fapt, crearea universului, care îi pare omului ameţitor de complexă, pentru dumnezeu este tocmai „un joc".

Adevărata doctrină *līlā* se formează în tradiţia devoţională a lui Kṛṣṇa: toate acţiunile lui Vişnu şi ale AVATARILOR* săi pe pămînt au natura unor acte ludice. Zeul acţionează într-o stare de absorbire extatică comparabilă cu cea a unui artist în momentul său de tensiune creatoare sau cu cea a unui copil prins de plăcerea pură a unui joc al fanteziei. E accentuată mai ales natura „nesupusă" şi „eliberatoare" a jocului lui Kṛṣṇa, joc al iubirii care depăşeşte în fericita lui spontaneitate toate regulile de comportament tradiţional. Nu întîmplător fascinaţia ideii de *līlā* a devenit puternică atunci cînd, în secolul al IV-lea d.C., doctrinele din *Dharmaśāstra* erau la apogeu şi legile comportamentelor de castă pure şi impure erau aplicate sistematic de dinastiile brahmane. În ideea libertăţii jocului divin credincioşii aflau, cel puţin în forul lor interior, o cale de eliberare din încătuşarea normelor de castă.

Se menţine o tensiune între ideea că dumnezeu acţionează după cum are el chef şi fără nici o legătură cu vechea convingere, reflectată în *Bhagavadgītā*, că dumnezeu acţionează dînd ascultare „datoriei" sale de a ocroti binele în lume. Speculaţia vişnuită nu vede totuşi contrastul dintre cele două poziţii: în dumnezeu „acţiunea de joc" este în acelaşi timp „acţiune de bine", pentru că dumnezeu e bun şi ceea ce face în mod spontan nu poate fi decît bine.

Zeii supremi dansează: Śiva, sacru şi teribil, dansează peste lumea pe care tocmai a distrus-o şi a eliberat-o, dansează în extaz în prezenţa zeiţei vrăjite, care pentru *śākta* este Lālita, „drăgăstoasa" (lit. „cea pusă pe hîr-

joană"). În viziunea tantrică, *śākti* dansează pe trupul nemişcat al lui Śiva. Zeii se distrează: Śiva şi Pārvatī joacă zaruri în paradisul lor şi este un moment de taină, de intimitate, ei însă joacă soarta lumii.

Ideea de *līlā* e fascinantă şi ambiguă: se poate înţelege la fel de bine că universul a fost creat doar ca o simulare, că este doar *māyā*, vraja unor iluzii. Jocul divin dezvăluie, pe de o parte, un sentiment al bucuriei de viaţă, de acceptare pozitivă a lumii şi a realităţilor ei. Dar, pe de alta, face să apară sentimentul unei subtile „înşelătorii" din partea zeului, deziluzia faţă de caracterul relativ al formelor existenţei. E uşor de crezut că binele ar fi rodul jocului divin. Mult mai greu e să accepţi că răul şi suferinţa ascultă şi ele de logica misterioasă şi insondabilă a unui „joc de zaruri" al lui dumnezeu.

8. Cei patru „varṇa" şi ordinea societăţii

Miturile şi cele mai vechi texte vedice vorbesc despre o societate împărţită în trei grupuri distincte. Dar încă în *Puruṣasūkta*, faimosul imn din *Ṛgveda* (X, 90), se vorbeşte despre un al patrulea grup, *śūdra*, care înglobează în ierarhia sistemului populaţiile indigene supuse. Divizarea societăţii în patru *varṇa* („culori") are un fundament mitic: din dezmembrarea omului primordial *Puruṣa*, ucis ca victimă sacrificială, au luat viaţă cosmosul şi oamenii: din capul lui s-au născut *brāhmaṇa*, sacerdoţii, cunoscători ai *Vedelor*, din braţele lui *kṣatriya*, deţinătorii puterii, guvernanţi şi războinici, din coapse *vaiśya*, crescătorii de animale, ţăranii, meşteşugarii şi, în sfîrşit, din picioare *śūdra*, slujitorii.

Manusmṛti stabileşte cu atenţie norme şi interdicţii, atît sociale cît şi religioase, pentru fiecare *varṇa* în parte. Logica de clasificare culturală şi concepţiile de puritate sacrală care o validează (PUR/IMPUR*) îi inspiră pe autorii textelor despre *Dharma* să creeze noi categorii, tot mai specifice, prin care să ordoneze realităţile sociale multiforme (indigeni, străini, meşteşugari etc.). Toate aceste subgrupuri, *jāti*, care se încadrează în interiorul diviziunilor *varṇa*, sînt adevăratele „caste".

Varṇa şi *jāti* se întrepătrund şi formează o structură rigidă şi puternic ierarhizată de poziţii sociale, în care fiecare individ îşi află locul, cu drepturi şi îndatoriri specifice. Femeile nu au acces la ştiinţa sacră a Revelaţiei, nici nu exercită o activitate rituală. Ele depind de soţ în mod indisolubil şi chiar şi după moarte se vor uni din nou cu el. Ele nu pot să ajungă la eliberare: a renaşte ca femeie, fie şi într-o familie brahmană, înseamnă a ispăşi din nou propria *karma*.

Jāti sînt grupuri închise în care domină, mai ales asupra femeilor, regulile matrimoniale ale endogamiei de castă. Dar încă din epoca antică s-au încheiat căsătorii intercastale în pofida riguroaselor interdicţii. Cei născuţi

din aceste uniuni au dat naştere unui mare număr de „caste mixte" care aveau să constituie nuclee de persoane excluse din ordinea socială şi considerate *avarṇa*, „fără culoare". Chiar şi printre cei fără-castă se dezvoltă un sistem cu culte specifice, cu temple separate şi cu oficianţi proprii. Textele insistă că uniunea cea mai impură este dintre un bărbat *śūdra* şi o femeie brahmană şi că ea s-ar afla la originea păturii sociale celei mai marginale, „paria", *aspṛśya*.

Încă din secolele VI-V î.C. maeştri spirituali, ca Buddha şi Jina, au respins castele, predicînd egalitatea; mistici şi poeţi din Evul Mediu au luptat împotriva unui sistem pe care îl înfierau ca fiind răspunzător de atîtea nedreptăţi; Guru Nānak, fondatorul mişcării Sikh, a afirmat că aceste caste erau o nebunie, iar Gāndhī i-a numit pe cei fără-castă *harijan*, „fii ai lui dumnezeu". Dar sistemul castelor, astfel înrădăcinat în contextul cultural şi religios hindus, a rezistat timp de secole la toate atacurile.

9. Cele patru „āśrama" şi ordinea vieţii

Aşa cum societatea e divizată în patru categorii, tot aşa şi viaţa omului se desfăşoară în mod ordonat în patru „stadii", *āśrama*. Fiecare individ e deci supus unei grile destul de complexe de norme, rod al intersectării legilor castei căreia îi aparţine cu legile care reglementează diversele stadii ale existenţei sale.

Primul stadiu e cel al *brahmacarya*. Tînărul trăieşte în casa maestrului şi primeşte de la acesta învăţătura Vedelor. Învaţă supunerea, stăpînirea dorinţelor şi duce o viaţă castă. Acestei faze iniţiatice îi urmează stadiul *gārhasthya*. Devenit adult, bărbatul se căsătoreşte şi se deschide pentru experienţa iubirii şi a sexualităţii. Învaţă valoarea bunurilor materiale şi a puterii pămînteşti şi guvernează viaţa familiei în armonie cu tradiţia, celebrînd riturile.

Achitîndu-se de propriile îndatoriri sociale, capul familiei, „după ce şi-a văzut propriul chip ridat şi părul încărunţit, şi după ce i-a cunoscut pe fiii propriilor săi fii" (*Manusmṛti* III,77-79 şi VI, 89 şi urm.), face primul pas spre detaşarea de bunurile pămînteşti: e stadiul *vanaprasthya*. Devenind anahoret, sălăşluieşte prin păduri şi prin locuri depărtate de viaţa socială, singur sau cu nevasta, dedicîndu-se meditaţiei asupra textelor vedice. Această perioadă intermediară se încheie cu *saṃnyāsa*, ultimul şi cel mai anevoios stadiu al abandonării complete a lumii. Renunţarea este de fapt experienţa singurătăţii, a purificării şi ascezei. Omul, definitiv detaşat de orice legătură faţă de celelalte fiinţe, caută să recupereze lumina propriului *ātman*, mintea proiectată într-o dimensiune fără timp către eliberare.

În contextul lumii brahmanice, în care valorile şi legăturile sociale lasă atît de puţin spaţiu expresiei individuale, ruptura cu instituţiile poate pă-

rea ca accesul la o experienţă religioasă individualistă şi deci negativă. Alegerea celui ce renunţă este însă fructul unui raţionament opus: el se desparte de grupul său pentru a se dezbăra de propria individualitate. El renunţă la toţi acei parametri care dădeau identitate *ego*-ului său, la sumedenia de responsabilităţi care îl făceau să fie cineva dar într-un mod efemer şi amăgitor, pentru a-şi anula propriul sine în Absolut. *Vairāgin*, „indiferent faţă de lume", *muni*, „tăcut", aşa îl definesc textele, pentru că sufletul lui s-a limpezit ca o oglindă. Într-adevăr, *ātman* care s-a eliberat e atît de pur şi lipsit de orice determinare încît poate fi asemuit vidului.

«AHIṂSĀ"

Practicarea non-violenţei, legămîntul de *ahiṃsā*, „ne-vinovăţia", era una dintre opţiunile care se impuneau în momentul renunţării. Dar a fost judecată ca un factor destabilizator de către ortodoxia brahmanică, poate fiindcă făcea să iasă la iveală cu deosebită claritate conflictul dintre obligaţiile capului familiei şi cele ale ascetului. A curma viaţa este rău, a manipula un cadavru este maxima impuritate. Dar marile sacrificii vedice impuneau uciderea victimei. Opţiunea non-violenţei era, aşadar, în direct contrast cu sacrificiul. Cu alte cuvinte, actul pe care cel care renunţa trebuia să-l respingă dacă dorea mîntuirea era tocmai ceea ce experienţa religioasă brahmanică impunea să se facă. Prizonieră a acestei contradicţii, lumea sacerdotală a căutat să reducă la minimum impuritatea şi violenţa sacrificiului, aşa cum o dovedesc precauţiile rituale împotriva contaminării sîngelui şi mijloacele de ispăşire oferite sacerdotului. Cu dispariţia sacrificiilor solemne din practica de cult, cele două căi au ajuns să împărtăşească acelaşi ideal: brahmanul devenea, înlăuntrul societăţii, principalul deţinător al valorii *ahiṃsei* şi alegea regimul vegetarian. Cel care renunţa o respecta cu rigoare ieşind din societate.

Idealurile capului familiei şi ale celui ce renunţă constituie două polarităţi în permanentă tensiune, două roluri opuse, dar complementare. *Upaniṣadele* insistă asupra importanţei de a realiza cunoaşterea mistică a Absolutului pentru a obţine mîntuirea. Dar experienţa ascetică reclamă, întîi de toate, achitarea de îndatoririle sociale. E nevoie să se cunoască şi să se îndeplinească scopurile pe care le comportă orice rol: *kāma*, dorinţa şi plăcerea erotică; *artha*, interesele materiale, bogăţiile, succesul; *dharma*, ordinea morală şi norma actului sacral. În sfîrşit, *mokṣa*, eliberarea, sfidarea ultimă.

Lumea pămîntească păstrează deci o parte din lumina absolută din care se trage, iar mîntuirea constă nu în reprimarea dorinţelor şi scopurilor mundane, ci în treptata lor rarefiere, purificare, pînă la detaşare şi pînă la sublimarea lor în dumnezeu. În *Mahābhārata* (XII,167), Bhīma elogiază *kāma*, dorinţa sub toate formele ei, iubirea, bucuria de a trăi. *Bhīma* e cufundat

în lume, dar ascetul însuşi nu ar ieşi din lume dacă dorinţa de eliberare nu l-ar îndemna. Renunţarea lui *jīvanmukta*, a „eliberatului în viaţă", este deci iubire pentru formele relativului depăşită în pură dorinţă de Absolut.

10. Cultul

La începutul perioadei Gupta, prin secolul al IV-lea d.C., cultul public al lui Śiva şi Vişnu era răspîndit şi se construiseră numeroase temple atît în oraşe cît şi în locurile sacre, ţinte pentru pelerinaj. Uzanţa devoţiunilor într-un templu se dezvoltase cu încetul. Încă şi astăzi, unele elemente arhitectonice şi iconografice ale templului oglindesc vechea configuraţie a spaţiului purificat pentru sacrificiul vedic: edificiul e construit după un plan care simbolizează atît macrocosmosul, cît şi trupul omenesc. Locul cel mai sacru din interior, întunecos şi închis, numit *garbhagrha*, „lăcaşul uterin", trup şi sediu al zeului, continuă simbolismul colibei din ritul vedic. Şi aici donatorul devine un embrion, astfel încît să poată trece prin experienţa unei noi renaşteri, dar acum el îşi asumă în fiinţa sa natura divinităţii.

O nouă viziune stă la baza construcţiei templului şi a actului de devoţiune care se celebrează aici. Sacrificiul vedic era şi mijlocul prin care zeii şi oamenii, deopotrivă, instaurau un schimb simbolic echilibrat şi ascultau de logica unei donaţii pentru a obţine realizarea propriilor dorinţe materiale. Cu timpul, s-a dezvoltat un rit mai simplu, nesîngeros şi mai spontan de ofrandă şi adoraţie, îndeplinit în absenţa focului sacru, rit care avea să ia locul sacrificiului vedic. Dar în acest nou context religios divinitatea este superioară omului, care în rit o slujeşte şi o cinsteşte ca pe un oaspete regal.

Credinciosul prezintă ofrandele. Acestea sînt adevărata *pūjā* şi cuprind dăruirea de unt lichefiat sau pur şi simplu de apă dintr-un fluviu sacru, de flori, tămîie, fructe, dulciuri. O parte din alimente e restituită celor prezenţi ca „binecuvîntare" şi masă comunitară; prin *pūjā*, evlaviosul dăruieşte zeului şi îl adoră fără a dori nimic util în schimb, printr-o atitudine interioară care transcende dorinţa personală. Divinitatea, în faţa acestui act de „abandonare" a credinţei, „împarte" darul şi îl schimbă cu contra-darul său de bunăvoinţă. Spiritul religios care iluminează cultul public se exprimă şi în cultul privat, care se desfăşoară în singurătate, prin rugăciuni, prin recitarea *mantrelor*, prin meditaţie şi prin adorare în tăcere.

Există divinităţi „pure" şi „impure". Primele sînt manifestări ale zeilor supremi, Vişnu şi Śiva. În templele lor, ofrandele trebuie să fie pure, vegetariene, şi făcute de brahmani. Astăzi, oricine poate să facă act de adorare în aceste temple. Cîndva, castele inferioare erau excluse, ele avînd şi păstrîndu-şi şi în prezent propriile lor temple, unde sînt venerate divinităţile

„impure" ca, de pildă, zeii castei sau vechile nume tutelare ale satului, care în general sînt divinităţi feminine. Acestora li se aduc ofrande non-vegetariene, adică sacrificii de animale şi de sînge.

Hinduismul prezintă o impresionantă varietate de rituri, care îşi au rădăcinile în timpurile prearice. În sărbătorile religioase (SĂRBĂTOARE*) se îmbină tradiţia codificată din *Dharmaśāstra* şi vechile culte ale satelor, tipice pentru castele cele mai de jos. În sărbătoare explodează în toată bucuria ei componenta ludică a religiozităţii indiene, care în plăcerea simţurilor şi în încălcarea limitelor dă peste cap timpul profan şi regulile lui, regenerînd lumea prin muzică, prin dansuri, prin recitări sacre, prin procesiuni, pentru că şi zeii au zămislit lumea „în joacă". Toată încărcătura emoţională se descătuşează în timpul sărbătorii, pentru ca extazul colectiv să permită credincioşilor să trăiască, măcar în acele puţine momente, experienţa mistică a unirii cu dumnezeu. Eveniment în care timpul se opreşte, unde regulile cotidianului sînt suspendate, unde limbajul cedează locul muzicii şi rugăciunii şi unde dumnezeu se întoarce printre oameni, adus pe scenă de actori, sărbătoarea este intuirea unui paradis.

Holi consfinţeşte venirea primăverii şi se percepe din nou ecoul unor vechi rituri orgiastice. Plină de spirit cucernic este în schimb *Kṛṣṇajayantī*, care celebrează naşterea lui Kṛṣṇa. Sfîrşitul verii este perioada faimoasei sărbători a zeului Ganeśa, fiu al lui Śiva şi al lui Pārvatī. Sărbătoarea luminilor, *Dīvali*, între septembrie şi octombrie, are drept contrapunct riturile „marii nopţi a lui Śiva" din iarnă, celebrate în special în templele dedicate simbolului *liṅga* (cf. par. 14).

11. Şcolile de gîndire

Speculaţia asupra învăţăturii revelaţiei şi asupra problemelor existenţiale puse de tradiţie au dus la apariţia unor diferite *darśana*, şcoli de gîndire care au elaborat hermeneutici şi doctrine diverse şi s-au confruntat într-o permanentă dezbatere, influenţîndu-se reciproc. În epoca clasică, cele mai importante *darśana* au fost şase: *Pūrvamīmāṃsā*, *Vedānta*, *Nyāya*, *Vaiśeṣika*, *Sāṃkhya* şi *Yoga*. S-au dezvoltat înlăuntrul tradiţiei hinduiste – recunoşteau într-adevăr autoritatea *Vedelor* –, dar în mod independent au propus o cale a lor spirituală de mîntuire, atente şi la gîndirea „heterodoxă" buddhistă.

Şcoala „Pūrvamīmāṃsā". Era un sistem ortodox născut din tradiţia ritualistă şi se erija în apărător al doctrinei din *Saṃhitā* şi *Brāhmaṇa*. Textul canonic fundamental este *Mīmāṃsāsūtra* (300-100 î.C.), scris de clarvăzătorul Jaimini despre exegeza cuvîntului sacru şi despre natura şi eficacitatea sacri-

ficiului. Într-adevăr, pentru această şcoală conduita corectă se exprimă în actul ritual, calea unică spre bunăstare pe pămînt în armonie cu cosmosul. Ceea ce filozofii săi propuneau cu rigoare raţională şi probitate morală era un model formalist de existenţă, care se reflecta în definitiv într-un ideal de mîntuire foarte sărac.

Pe baza unei obişnuite viziuni atee a lumii, în care *Vedele* constituiau o revelaţie impersonală a *Dharmei*, s-au dezvoltat două curente – cel al *bhāṭṭa*, fondat de *Kumārilabhaṭṭa*, şi cel al *prābhākara*, fondat de Prabhākara – care erau divergente asupra unor chestiuni cu caracter gnoseologic şi deontologic.

Şcoala „Vedānta". Dezvoltată din subtile reflecţii asupra *Upanişadelor*, acest curent şi-a găsit sinteza în *Vedāntasūtra* a lui Bādarāyaṇa, un text ce avea să constituie mai apoi fundamentul diverselor sale curente. A făcut din intuirea identităţii dintre *ātman* şi *Brahman* nucleul său conceptual, postulat pentru a contura calea spre mîntuire şi parametru pentru a defini natura relaţiei dintre dumnezeu şi cosmos.

Printre primii gînditori au fost Gauḍapāda (secolul al VI-lea d.C.) şi, mai cu seamă Śaṅkara (secolele VII-VIII), a cărui gîndire a marcat o cotitură în dezvoltarea hinduismului. A scris diferite studii printre care *Upadeśasāhasrī*, iar comentariile lui la *Prasthānatraya* sînt considerate fundamentale. Śaṅkara a elaborat poziţia teoretică „non-dualistă", *advaita*, potrivit căreia nici o realitate nu poate subzista în mod autonom, cu excepţia Absolutului, care transcende lumea. Numele şi formele sînt aparenţe susţinute de ignoranţă, care suprapune realităţii viziunile sale iluzorii şi înşelătoare. Eliberarea finală survine, aşadar, cu ajutorul cunoaşterii adevărate care elimină caracterul tulbure al efemerului. Dincolo, este lumina lui *Brahman*, „unul şi fără un al doilea". Orice filozofie dihotomică trebuie să fie abandonată în favoarea experienţei interioare în care *ātman* se recunoaşte şi dispare în „*Brahman* cel lipsit de atribute".

Identitatea dintre *ātman* şi *Brahman* a fost concepută în două moduri diferite care se conturează deja în *Upanişade*. Prima concepţie vede cosmosul şi Absolutul ca pe o unică realitate. *Brahman* e temeiul atotcuprinzător al cosmosului: cosmosul este *Brahman*. A doua vede în univers doar o aparenţă a Absolutului. *Brahman* este unica realitate adevărată, dincolo de formele universului.

Ideea că universul ar fi forma reală a lui *Brahman*, elaborată în special în *Chāndogya-upanişad*, are ca postulat un Absolut care cuprinde toate existenţele. Manifestările lumilor nu sînt decît modificări ale unei singure realităţi ultime. Această doctrină e conţinută în formula *Tat tvam asi* („Întreg acest univers eşti tu"). În cazul acesta, ignoranţa derivă din faptul că nu se

reuşeşte să se înţeleagă în profunzime unitatea dintre relativ şi absolut. Idealul soteriologic care derivă de aici e dizolvarea sufletului în Brahman, cu care el este identic în esenţă. Ideea opusă, dezvăluită în *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*, cum că formele lumii sînt doar aparenţă, postulează un Absolut care exclude totul. Intangibil pentru limbaj, el se prezintă ca „nici aşa, nici aşa", *neti neti*, putînd fi atins doar prin negarea oricărei modalităţi determinate şi a oricărui nume. Ignoranţa, potrivit acestei doctrine, constă în a considera reale formele existenţei care sînt doar relative, agăţîndu-se de ele şi, prin urmare, de *karma*. Atunci cînd meditaţia risipeşte cortina de iluzii, şi numai atunci, *ātman* înţelege nediferenţierea sa faţă de *Brahman*: este „eliberarea în viaţă".

Divergenţa aceasta atît de netă pe o temă atît de crucială este premisa scindării dintre şcolile „teiste" şi cele „absolutiste" din *Vedānta*. Śaṅkara interpretează divinitatea supremă, *Īśvara*, ca identică în expereienţă cu *Brahman*. Dar în măsura în care e identificată „cu nişte calităţi", divinitatea este încă o luare de contact cu *Brahman*, care în schimb este Absolutul pur, fără calităţi. În fond – e concluzia lucidă –, chiar şi devoţiunea faţă de dumnezeu e o formă de *māyā*, de iluzie: rarefiată, foarte înaltă, dar tot iluzie care, atribuind divinului caracteristici umane, estompează totala „alteritate" a Absolutului.

Dar mişcările devoţionale care se întemeiau pe adorarea lui Viṣṇu sau Śiva nu puteau accepta ca divinitatea supremă să fie considerată un „aspect relaţional" al lui Unu etern. Lui Śaṅkara îi răspunde Rāmānuja (secolul al XI-lea), elaborînd doctrina „non-dualismului calificat" care vede în cosmos trupul însuşi al lui dumnezeu, reconsiderînd, aşadar, realitatea lumii.

Şcolile „Nyāya" şi „Vaiśeşika". Nyāya se baza pe omonimul *sūtra* al lui Gautama şi se concentra pe metodele de argumentare ale gîndirii raţionale, văzînd în ele o cale mai sigură de cunoaştere şi deci de eliberare. Complementară acesteia este mişcarea Vaiśeşika, bazată pe *Vaiśeşikasūtra* a lui Kaṇāda, care propunea o teorie cosmologică de tip atomist, elaborată după un sistem de diferenţieri dualiste.

Prin secolul al V-lea, cele două curente de gîndire erau de fapt unite. Profundul interes faţă de natura cunoaşterii şi analiza formulărilor logice au dus la ţeserea unui rafinat sistem de categorii care, în formularea lui Praśastapāda, trecea în revistă modalităţile existenţei şi ale fenomenelor. Cu timpul, viziunea armoniei dintre structurile universului şi ordinea gîndirii a căpătat valenţe religioase, dînd viaţă unei speculaţii metafizice concentrate asupra lui dumnezeu, cauza primă a creaţiei şi a distrugerii lumilor, cel care ilumineză prin cunoaşterea adevărată şi eliberează sufletul din ciclul renaşterilor.

Şcoala „Sāṃkhya". Se cunosc diverse formulări ale speculaţiei *Sāṃkhya*, în textele unor lucrări epice (*Mahābhārata* XII), în *Purāṇa* şi îndeosebi în fundamentala sinteză a *Saṃkhyākarikā* a lui Īśvarakṛṣṇa (secolul al IV-lea d.C.) şi a *Sāṃkhyasūtra*. Dar rădăcinile sale sînt mult mai vechi şi în parte atribuibile viziunii din imnurile vedice.

Fundamentul său teoretic este distincţia radicală dintre spirit şi natură: primul, *puruşa*, e imuabil şi ascuns, inactiv şi impasibil; a doua, *prakṛti*, e natura în starea ei de virtualitate absolută. Factor pur care cauzează, ea cuprinde elementele materiale şi psihice, dar este oarbă, lipsită de conştiinţă. Spiritul, în schimb, e lumină. *Prakṛti* se dezvoltă de la sine, în jocul componentelor şi calităţilor sale, formele existenţei.

Pornind de la această viziune fundamentală sînt elaborate formulări teiste care apar cu claritate în tradiţia epico-puranică: dumnezeu reglează ritmurile creaţiunii, ale conservării şi ale resorbţiei cosmosului şi guvernează ciclurile transmigrărilor. În curentul *Sāṃkhya-yoga*, *prakṛti* se eliberează şi tocmai în asceză şi în evoluţia stărilor mentale devine creatoare, în timp ce spiritul pur rămîne pasiv, neimplicat: în această paradoxală împerechere este, şi el, cu desăvîrşire liber.

Şcoala „Yoga". *Yoga* e o tradiţie foarte veche de gîndire, de tehnici ascetice şi de metode de meditaţie. Ea se bazează pe ideea că suferinţa existenţială îşi are rădăcinile în ignoranţa cu privire la adevărata natură a lui *ātman*, care îl luminează pe fiecare om; cu alte cuvinte, că omul îl confundă cu propriile lui stări psihomentale, care de fapt sînt produsul cel mai rafinat, şi cu atît mai iluzoriu, al *prakṛti*. Singura cale de mîntuire e realizarea adevăratei cunoaşteri, cînd, departe de lume, în singurătate, omul, sub îndrumarea maestrului său spiritual, controlează şi suprimă aceste stări psihomentale şi, în sfîrşit, depăşeşte factorii care le generează, şi anume activitatea simţurilor şi a subconştientului.

Forma sa clasică, *rājayoga*, a fost rezumată într-un text fundamental, *Yogasūtra* de Patañjali. Surse la fel de importante sînt primul comentariu ajuns pînă la noi, *Yogabhāşya* de Vyāsa (secolele al VII-lea şi al VIII-lea d.C.), care a fost mai tîrziu adnotat de Vācaspati Miśra (secolul al IX-lea) în lucrarea sa *Tattvavaiśāradī*. Aceste două texte sînt completate de alte două: *Rājamārtaṇḍa*, scris de regele Bhoja în secolul al XI-lea, şi *Yogavārttika*, de Vijñānabhikşu, din secolul al XVI-lea.

Yoga teoretizează opt grupe de tehnici care constituie tot atîtea stadii ale progresiei spirituale către eliberare. O schimbare radicală de perspectivă interioară este primul stadiu, *yama*: refuzul violenţei, al falsităţii, al hoţiei, al plăcerii sexuale, al avarităţii. Detaşarea interioară care derivă de aici este

în armonie cu unele obligaţii – puritatea, frugalitatea, studierea doctrinei, asceza, cucernicia faţă de dumnezeu, toate discipline în mod colectiv indicate ca *niyama*, care constituie o pregătire pentru adevărata practică *yoga*.

Începînd de la al treilea stadiu, noul grup de tehnici urmăreşte integrarea trupului şi a simţurilor. Poziţiile corpului, *āsana*, recomandate de maeştri *yoga*, conferă o calmă stabilitate membrelor şi reduc efortul lor la minimum. În opoziţie cu agitaţia continuă a formelor existenţei, *Yoga* înseamnă imobilitate. Concentrat într-o singură poziţie, adeptul parvine la o oarecare neutralizare a simţurilor, deoarece conştiinţa uită tot mai mult de „prezenţa" trupului. Acest lucru este însoţit de practica fundamentală a *prāṇāyāma*, prin care respiraţia trebuie să se liniştească treptat, să se încetinească, pînă aproape de anulare. De fapt, tradiţia ascetică, nu numai *yoga*, dar şi şamanică sau taoistă, a demonstrat interdependenţa dintre ritmurile respiraţiei şi stările de conştiinţă. Prin intermediul a ceea ce Patañjali defineşte „suprimarea" respiraţiei, *yoginul* poate experimenta modalităţi profunde de conştiinţă, imposibile celor neiniţiaţi. În faza aceasta, maestrul îi învaţă cum să-şi elibereze activitatea senzorială de dominaţia obiectelor din afară.

Această „retragere a simţurilor" nu blochează luciditatea mentală, ba chiar o face mai intensă: *yoginul* începe astfel ultima fază a drumului său, cea mai dificilă, aceea care implică tehnicile cele mai rarefiate de meditaţie. Dar el mai trebuie să cîştige o bătălie cu sine însuşi. Din controlul tot mai elevat al minţii îşi trage de fapt *yoginul* puteri neobişnuite cum ar fi cunoaşterea vieţilor precedente, citirea gîndurilor celorlalţi etc. Maeştrii ne învaţă că puterile sînt doar mijloace utile în drumul interior spre eliberare, dar faţă de care trebuie să fim indiferenţi şi de care e necesar să ne detaşăm. Pericolul este ca *yoginul* să se îmbete cu aceste facultăţi şi să le considere scopul ascezei. Dacă ele ar deveni scopul pentru obţinerea puterii în lume, *yoginul* ar deveni un maestru vrăjitor şi nu un „eliberat în viaţă".

Dhāraṇā este concentrarea totală a gîndului care precedă cele mai profunde stări de meditaţie. Împotriva dispersării haotice a atenţiei, supusă voinţei lumii, mintea, calmă, reculeasă în sine, se concentrează asupra unui singur punct pentru a căuta să ajungă la perceperea non-diferenţei dintre minte şi trup, dintre subiectul care gîndeşte şi obiectul gîndirii. Controlată în mod mai intens, această stare de conştiinţă se revarsă în *dhyāna*, pe care Patañjali o defineşte drept „o curgere a gîndirii unificate" care, la rîndul său, conduce la o stare mentală sublimă şi paradoxală, *samādhi*. În punctul cel mai înalt al *Yoga*, conştiinţa (*citta*), pură şi imperturbabilă, e eliberată de orice viziune falsă şi efemeră. Pentru curentul cel mai devoţional, acesta e stadiul în care dumnezeu se revelează în interioritatea *yoginului*. *Iśvara* de fapt este *puruşa* liber în eternitate.

Aproape că nu există orientare soteriologică indiană care să nu-şi fi însuşit, integral sau parţial, practicile *yoga*. În afară de *Yoga* a lui Patañjali, mai există *Haţhayoga*, *Mantrayoga*, *Layayoga* (sau *Kuṇḍalinīyoga*) care nu fac parte din *darśana* ortodoxe.

12. Reînnoirea religioasă în idealul devoţiunii

Consolidarea hinduismului în forma lui clasică se petrece sub semnul lui *bhakti*, un ideal care reînnoieşte în mod radical viziunea religioasă tradiţională.

Este o cale de eliberare prin experienţa purificării şi sublimării eului în iubirea de dumnezeu. Cuvîntul „devoţiune" nu redă întreaga intensitate şi nuanţele emoţionale implicate în căutarea unei stări de comuniune totală cu divinitatea. Poeţii mistici indieni au comparat-o din cînd în cînd cu devoţiunea respectuoasă a slugii faţă de stăpîn, cu căldura şi cu bucuria prietenului faţă de prieten, cu afecţiunea fiului faţă de mamă, cu pasiunea erotică a îndrăgostitului.

Motivul pentru care elanului de credinţă şi de iubire în dumnezeu i se atribuie o importanţă hotărîtoare e legat de ivirea unei contradicţii în vechea doctrină a mîntuirii. În învăţătura upanişadică singura cale de eliberare din ciclul renaşterilor este renunţarea la lume. Regele, războinicii şi, în general, oamenii care „trăiesc în lume" se află în faţa unei dileme: pe de o parte, acceptă această doctrină şi sînt atraşi de idealurile ei soteriologice, dar, pe de alta, aceeaşi credinţă le interzice să-şi lase baltă propriile îndatoriri „în lume". Tocmai obedienţa lor religioasă pare a-i condamna să acumuleze cea mai rea *karma*.

Speculaţia maeştrilor identifică punctul nodal al dilemei: *kāma*, dorinţa, care, atunci cînd se închide în egoism, este adevăratul factor de demarcare între scopurile omului şi eliberare. Dorinţa este expresia cea mai puternică, cea mai profundă a eului, este sursa din care izvorăşte ataşamentul faţă de iluzoriu, de relativ, aşadar, este cauza ignoranţei. *Kāma* deci şi nu lumea este cea la care trebuie cu adevărat să se renunţe. Gîndirea hinduistă reuşeşte astfel să găsească posibilitatea unei mîntuiri într-adevăr universale, care să nu implice o opţiune atît de dificilă şi de elitară cum e cea a ascetului.

Două sînt liniile directoare posibile, şi experienţa religioasă indiană le va parcurge pe amîndouă. Prima, gîndirea tantrică, va pune dorinţa şi valorile care derivă din aceasta în slujba eliberării: experienţa religioasă se realizează prin dorinţă. A doua soluţie va fi în ideea *bhakti* de a face viabile valorile celui ce renunţă în logica vieţii seculare, adică încercarea de a suprima dorinţa din sufletul omului care trăieşte experienţa lumii, sublimînd-o

în iubire cucernică faţă de dumnezeu. Împlinindu-şi propria *Dharma*, omul înfăptuieşte o acţiune justă din punctul de vedere al mîntuirii, cu condiţia de a-şi accepta cu totală detaşare propriul destin, ca un „eliberat" care nu mai are nici o altă dorinţă decît aceea către dumnezeu, care nu are nici un interes pentru sine, ci doar pentru binele lumii. Sublimarea „setei de lume" în „sete de dumnezeu" face ca valorile pămînteşti să fie înglobate în sfera mîntuirii. Laicul are şi el acces la eliberare.

Elanul cucernic postulează ideea unui zeu suprem, *Îśvara*, origine, substrat şi sfîrşit al lumii. O tradiţie îl adoră pe Vişnu ca pe divinitatea cea mai înaltă; o alta îl adoră pe Śiva. Ambele şi-l imaginează pe zeul preferat cu caracteristici precise şi cu trăsături foarte personale şi venerează formele diverse sub care s-a manifestat în lume. Textele din *Bhaktisūtra*, descriind etapele coborîrii zeului printre oameni, i le propun credinciosului, într-un proces invers, ca faze ale ascezei sufletului către dumnezeu. Asceză de purificare a privirii interioare care în vîrtejul lumii se întoarce numai către dumnezeu şi care la apogeu atinge cunoaşterea desăvîrşită.

Apare cu putere figura unui *guru*, iluminată şi exaltată de noi semnificaţii: maestrul nu mai este acela care transmite învăţătura impersonală a *Vedelor*, ci un creator de idei, un interpret original, un îndrumător inspirat de divinitate. Pentru discipoli, renăscuţi prin cuvîntul lui, care e însuşi cuvîntul *Dharmei*, el devine manifestarea pe pămînt a lui dumnezeu.

Două sînt temele simbolice care dau frîu liber emoţiei în faţa sacrului: visul unirii cu dumnezeu şi tristeţea despărţirii de el. Sînt motive opuse care se integrează. În viaţă, momentele de uniune mistică cu divinul sînt efemere şi totuşi foarte intense; astfel, depărtarea de dumnezeu face ca visul unirii cu el după moarte să fie şi mai puternic.

Orice creatură „aparţine" lui dumnezeu şi poate alege „să-l iubească" pînă la dăruirea totală de sine. „Calea lui *bhakti*" nu e rezervată iniţiaţilor, ci e deschisă tuturor, fără a ţine seama de împărţirea pe caste. Integrarea categoriei *śūdra* se realizează nu atît în numele unei negări a impurităţilor lor, cît în baza ideii că *puruşa* divin transcende purul şi impurul. Mitologia *bhakti* se complace să-l cînte pe Śiva sub aparenţe impure care îi irită pe brahmani, pentru a arăta că mîntuirea e dincolo de orice deosebiri şi ierarhii omeneşti.

Natura egalitaristă a căii spre mîntuire implică acordarea unui loc central experienţei de grup. Căutarea unirii personale şi spontane cu dumnezeu se transformă în imbold spre comuniunea cu aproapele. Dacă eliberarea brahmanică înseamnă contopirea *ātman*-ului individual cu *Brahman*, *bhakti* traduce aceeaşi idee promiţînd cucernicilor „lumea lui Vişnu". Paradisuri, lumi ale mîntuirii, viziuni „comunitare" ale fericirii. Pe pămînt, idealul acesta a fost deja experimentat prin dansatul şi cîntatul împreună şi prin atingerea împreună a unor stări extatice de anulare a eului empiric în dumnezeu.

Pe cultul unei anumite divinități supreme, Vișnu, Śiva, Devīśakti, sau Kṛṣṇa sau Rāma, se formează mișcări devoționale, rezultat al unei tendințe reformiste în hinduismul din nordul Indiei care se confundă cu unele vechi tradiții tamil din sud. Noua viziune religioasă atinge în profunzime sensibilitatea epocii: într-adevăr, multe idei și teme *bhakta* pătrund în jainism și buddhism, îndeosebi curentul Pămîntului Pur. Desigur, mișcarea *bhakta* împărtășește postulatele de bază ale hinduismului; dar alegerea mijlocului de mîntuire e atît de radical, încît se imaginează că abandonarea în voia lui dumnezeu la sfîrșit ar transcende cunoașterea și sacrificiul, ar depăși experiența meditației *yoga* și pînă și idealurile religioase ale ascetului. Toate experiențele sacrului nu ar valora nimic fără *bhakti* care să le lumineze.

Credința în divinitatea asupra căreia să-și îndrepte în mod univoc devoțiunea face ca grupurile să aibă tendința de a fi exclusiviste și sectare. Credincioșii sînt înclinați să creeze o lume închisă și să se definească, în opoziție cu alte secte, prin diferite mijloace: semne pe trup, forme de disciplină ascetică, tipuri de practici devoționale, limbaje ale rugăciunii. Schema de clasificare PUR/IMPUR* iese din nou la suprafață și face ca grupul să-și însușească multe dintre caracteristicile sistemului castelor (endogamie, ierarhie internă) împotriva căruia, într-o vreme, se răzvrătise.

13. Vișnu

Poeme nesfîrșite cîntă pe Vișnu, tiara strălucitoare din nestemate, albastrul profund al trupului său, cele opt brațe ale sale, galbenul solar al veșmîntului său. Este zeul care sprijină existența universului și îi guvernează armonia. În noaptea nespus de lungă dintre distrugerea și re-crearea lumii, el zace peste o cobră mitică înfășurată pe el însuși, somnul lui e o stare de concentrare *yoga*, și e atît de ușor ca să poată păstra amintirea creaturilor care au existat, pentru ca ele să poată exista din nou.

E dificil de descris limpede modul cum Vișnu a devenit, în rivalitate cu Śiva, zeul suprem al *pantheonului* indian. De la rarele aluzii din imnurile vedice, în care e identificat cu sacrificiul și cu întinderea efectelor sale binefăcătoare, figura lui evoluează asimilînd natura altor divinități și crescînd tot mai mult în importanță și în semnificații simbolice.

Acest lucru se întîmplă grație unui expedient hermeneutic de importanță fundamentală în religiozitatea indiană: conceptul de *avatāra*. *Avatāra* reprezintă o manifestare, o „coborîre" a divinității în lumea pămîntească, sub formă de animal sau de om. E vorba de o doctrină complexă, influențată de idealurile *bhakti* și de teoriile despre diferitele trepte ale adevărului.

În respirația ciclului cosmic, în vremea nefericită a *kaliyuga*, dumnezeu coboară în lume spre a o salva de la autodistrugere din cauza haosu-

lui şi a răului şi a readuce ordinea adevărului pentru ca societatea să oglindească din nou modelul desăvîrşit al *Dharmei*. Opţiunea lui dumnezeu de a se manifesta oamenilor survine în mod spontan şi, într-un moment de întunecare a spiritului, doar strălucirea luminii sale pline de har face posibilă cunoaşterea desăvîrşită şi eliberarea ultimă.

Devoţiunea faţă de Vişnu a fost dezvoltată în diferite experienţe mistico-teologice. Printre cele mai vechi, şcoala Pāñcarātra, care s-a format între secolul I î.C. şi secolul I d. C., îl punea în centrul speculaţiei sale pe Vişnu, venerîndu-l ca „Posesor al majestăţii" şi *puruşa* suprem manifestat în cele patru divinităţi ale ordinii cosmice. Inspirîndu-se din această tradiţie, a apărut în sudul Indiei şcoala Śrīsampradāya, care a numărat maeştri ca Nāthamuni, Alavantar şi Ilaya Perumal.

„AVĀTARII" LUI VIŞNU

Lui Vişnu tradiţia îi atribuie zece manifestări, tocmai fiindcă „sarcina" lui este aceea de a guverna şi de a prezerva universul. Potrivit legendei, Vişnu a luat înfăţişarea lui Matsya, peştele care l-a salvat pe Manu de la potop împreună cu vechii clarvăzători şi cu „seminţele" tuturor fiinţelor vii; a lui Kūrma, ţestoasa care a ţinut în spinare muntele Mandara, cu care *deva* şi *asura* au bătut oceanul de lapte, pregătind băutura nemuririi; a lui Varāha, mistreţul care a ridicat cu colţii pămîntul tîrît de un demon în fundul oceanului. Şi chiar înfăţişarea lui Narasiṃha, omul-leu biruitor al lui Hiraṇyakaśipu, demonul care, prin puterile lui mistice, ameninţa ordinea lumii; a lui Vāmana, piticul care, luînd formă cosmică, din trei mişcări a recucerit de la demonul Bali cele trei lumi; a lui Paraśurāma, care i-a măcelărit pe *kşatriya* deveniţi duşmani ai sacerdoţilor. Sînt figuri mitice aparţinînd tradiţiei celei mai vechi, toate purtătoare de ordine. Faptul că, în timp, au fost văzute ca „expresii" ale unei noi şi mai înalte figuri face ca ele să nu fie date uitării şi, o dată cu ele, să se păstreze patrimoniul de simboluri şi valori religioase pe care le încarnau în trecut. Înlăuntrul unui discurs religios, care în felul acesta regenerează în permanenţă tradiţia, *divinitatea supremă*, la rîndul ei, se îmbogăţeşte şi ea cu noi faţete, care sînt sugestii ale unor adevăruri îndepărtate în timp. Astfel, e înglobată în imaginarul lui Vişnu şi întreaga saga a eroului Rāma, paradigmă a suveranului ideal, graţie căruia se instaurează între oameni o epocă fericită. Din Evul Mediu şi pînă în zilele noastre, Rāma va dobîndi rangul de figură predominantă a cultului hinduist. Acelaşi proces reinterpretează figura lui Kṛşṇa. Chiar şi Buddha este o manifestare a lui Vişnu. Iar la sfîrşitul actualului *kaliyuga*, Vişnu se va întoarce sub înfăţişarea lui Kalki spre a restabili justiţia şi adevărul.

În acest curent de gîndire şi-a făcut apariţia personalitatea lui Rāmānuja (1017-1137), un mare reformator religios care a întemeiat tradiţia *Viśiştādvai-*

tavāda. Doctrina sa este expusă în comentariile la *Brahmasūtra* şi la *Bhagavadgītā*, şi în lucrări originale ca *Vedāntasāra*, *Vedāntadīpa* şi *Vedārthasaṃgraha*. Rāmānuja susţinea că Viṣṇu era *Brahman*-ul absolut şi că relaţia sa cu lumea era asemănătoare celei dintre substanţă şi atributele ei. Dumnezeu se afla în inima oricărei fiinţe ca o călăuză interioară, fără ca totuşi să-i anuleze libertatea. Despărţirea şi unirea cu dumnezeu păreau a fi condiţii alternative la un nivel de cunoaştere superficială, dar într-o experienţă de devoţiune mistică omul ar fi reuşit să înţeleagă condiţia reală a unităţii, a întrepătrunderii dintre zeu şi om. Pentre Rāmānuja, lumea şi sufletele erau într-adevăr „reale", aşa cum era şi dumnezeu; iar acest lucru îl susţinea în opoziţie cu ideile *advaita*, potrivit cărora toate formele erau iluzorii şi nu exista realitate în afara *Brahman*-ului impersonal. Calea spre mîntuire culmina în *bhakti*: o opţiune care pentru Rāmānuja nu cunoştea bariere de castă sau de sex şi care era încoronată prin actul de abandonare în voia Iubitului divin, de „aruncare la picioarele sale". Atunci cînd de fapt *bhakta*, într-un moment de sinceră smerenie, şi-ar fi recunoscut neputinţa de a se mîntui prin propriile forţe interioare, exact cînd s-ar fi dovedit mai slab, Iubitul divin i s-ar fi manifestat cu harul lui.

În secolul al XIII-lea s-a creat o sciziune în interiorul curentului *Śrīsampradāya*. În tradiţia tamil, şcoala *Tenkalai* a preluat experienţa lui Rāmānuja, urmărind o direcţie mistico-chietistă şi acordînd o atenţie deosebită viziunilor religioase exprimate în formă poetică de cei doisprezece *Alvar*. În nordul Indiei, tradiţia *Śrīvaiṣṇava* a lui Veṅkaṭanātha (cca. 1268-1369) a continuat să producă o bogată literatură sanscrită într-o polemică strînsă cu gîndirea lui Śaṅkara şi să exprime o devoţiune tot mai puternică faţă de *śākti* a lui Viṣṇu în rolul de Mîntuitoare.

14. Śiva

E un zeu al vertijului, al adîncului întunecat şi al iluminării fulgerătoare, al neliniştii şi al cunoaşterii, al morţii şi al eliberării.

În textele vedice este Rudra, divinitate sălbatică, periculoasă şi incontrolabilă ca dezlănţuirea naturii. „Stăpîn al animalelor" sau mai degrabă „Stăpîn al victimelor sacrificiale": personificarea elementului celui mai impur din sacrificiu, a sîngelui, a morţii, care însă mai apoi devine factor de re-creare a purităţii şi de regenerare a sfinţeniei. Rudra-Śiva este ambigua unitate dintre viaţă şi moarte, dintre bine şi rău. Poate de aceea în mit el este „Stăpîn al sufletului", arhetip al cunoaşterii celei mai profunde şi mai libere.

Deja *Śvetāśvatara-upaniṣad* îl aşeza în vîrful universului. În *Mahābhārata* e venerat ca zeul zeilor. Imanent şi transcendent, el are un trup, un chip,

dar nimeni nu îl poate vedea, decît mintea ascetului în meditaţie. El este blîndul protector al celor care îi sînt fideli şi pentru ei încalcă pînă şi legea *karmei*, şi este antropofagul care hoinăreşte printre rugurile de incinerare, împodobit cu cranii şi şerpi, înconjurat de incubi şi demoni. Este îngrozitorul şi fascinantul „Stăpîn al dansatorilor" care în dans face să capete fiinţă formele universului, aşa cum, tot în joacă, le face să se întoarcă în neant. Creează fiinţele, tot aşa cum le şi distruge la sfîrşitul timpurilor, deoarece el este cauza atît a iluziei formelor universului, cît şi a eliberării de ele.

Focul şi cenuşa îi aparţin lui Śiva, la fel ca şi şerpii şi luna, deoarece este dezlănţuit şi generos ca focul, şi totuşi calm şi rece ca luna. Este soţul timid, amantul înflăcărat şi regele renunţării ascetice. Distruge demonii şi totuşi face să coboare asupra lor graţia sa. Este moartea, dar ucide moartea, deoarece este eternul dincolo de orice dimensiune a timpului. Maestru al tăcerii, în interioritate îl învaţă pe înţelept muzica, *yoga*, cunoaşterea secretă, artele şi ştiinţa.

Simbolul său sacru, care aminteşte de străvechi culte prearice, este *liṅga*, imagine stilizată a falusului în erecţie. E reprezentarea cea mai despuiată, cea mai austeră, a lui Śiva, şi totuşi cea mai intensă. Închisă în chilia templelor sau aflată în aer liber, se prezintă înfiptă într-un piedestal în formă de vulvă (*yoni*), evocînd prezenţa Zeiţei în chip de *śakti* a lui Śiva care operează în manifestarea şi în distrugerea universului.

Alimentată de experienţele unor grupări de asceţi (*śaiva*, *śivabhāgavata* şi *māheśvara*), devoţiunea faţă de Śiva a dat naştere unor mişcări religioase diverse, adunate în larga categorie a *„śivaismului"*, dar deosebite între ele prin perspectivele soteriologice diferite şi prin practici de cult specifice. Mişcarea cea mai veche, cu un puternic caracter ascetic, a fost cea a *Pāśupata*, care s-a constituit în primele secole d.C. din învăţătura lui Lakulīśa. Începînd cu secolele IV-V d.C., a fost elaborat un *corpus* de texte sanscrite, *Āgama*, care dezvoltau o metafizică pe orientări speculative diferite de cele de origine vedică şi care formulau o teologie şi o mistică centrate pe credinţă şi pe harul lui Śiva.

Autorităţii textelor *Āgama* i s-au împotrivit două mari curente: śivaismul nordic şi cel meridional. Primul se caracteriza printr-o viziune monistă, rod al speculaţiei unor maeştri kāśmīri. În secolul al IX-lea, Vasagupta, autor al *Śivasūtrei*, a prezentat pentru prima oară învăţăturile āgamice în formă filozofică. Scopul său nu era totuşi acela de a propovădui un sistem care să se adreseze doar raţiunii, ci acela de a arăta căile care, prin *yoga*, duceau la înţelegerea ultimă. Somānanda, contemporanul său, a făcut o încercare decisiv raţionalistă de a rezolva problema realităţii ultime şi a combătut poziţia celorlalte şcoli. Utpaladeva (secolul al X-lea), discipol al său, a dat organicitate doctrinei, fixîndu-i articulaţiile. Numeroasele tratate ale lui Abhina-

vagupta (secolele X-XI) – dintre care cel mai important este *Tantrāloka* – aveau să reprezinte o culme a ei. În mod neîndoielnic original, acest mare maestru dezvoltă ideea că unele stări de bucurie estetică, *rasa*, pot deveni modalităţi ale experienţei sacre. Într-adevăr, Śiva, fiinţă pură, dobîndeşte conştiinţa de sine în actul reflectării în univers, pe care el îl îmbibă ca *ātman* şi în care se manifestă prin puterea *śakti*-ei sale. Dacă universul este Śiva, care se cunoaşte pe sine şi fericirea lui în unirea cu *śākti*, atunci calea spre eliberare se află în încercarea de a recrea în sine aceeaşi bucurie, în termenii abstracţi ai purei emoţii estetice.

Pornind de la śaktismul assamez şi de la cultul celor zece forme ale lui Kālī introdus de Śivānanda, s-a format mişcarea *krama*, bazată pe doctrina „succesiunii" fazelor manifestării şi ale resorbţiei cosmosului şi ale divinităţii. Cel mai original gînditor a fost Bhūtirāja (secolul al X-lea). Jayarātha, care în secolul al XI-lea i-a elaborat ulterior filozofia, este o sursă preţioasă pentru cunoaşterea practicilor *krama*. Cu timpul, mişcarea a dezvoltat o tradiţie ezoterică, în sintonie cu *Vajrayāna* buddhistă, şi ultimul său mare maestru a fost Gorakşa (1175-1225).

O derivaţie a śivaismului agamic meridional a fost tradiţia aşa-zişilor *Liṅgāyat*, „purtători de *liṅga*", numiţi astfel datorită regulii lor de a purta la gît, într-un mic recipient din metal preţios, simbolul lui Śiva. Adevăratul iniţiator al şcolii a fost Basava (secolul al XII-lea), un maestru al doctrinei care a întemeiat un ordin monastic urmărind reînnoirea religioasă. Prospeţimea şi vigoarea gîndirii sale au avut o mare influenţă în spiritualitatea epocii. *Vacanaśāstra* al său este un text de o incontestabilă originalitate. El pleacă de la conceptul de *sthala*, autoconştiinţa absolută şi eternă, izvor şi substrat al întregii existenţe fenomenale. *Sthala* are două aspecte, unul este cel al *existenţei*, este Śiva, principiu al *ego*-ului, pe cînd celălalt este aspectul formal şi actual al *cunoaşterii*, este Śakti, conştiinţa pe care *ego*-ul o are despre sine. Pentru Basava, există două momente ale aceleiaşi realităţi care trăieşte în timp şi care, după ce s-a scindat, se reuneşte întotdeauna. *Liṅga*, intima unire dintre Śiva şi Śākti, indică realitatea ultimă în care universul se dizolvă şi, dizolvîndu-se, îşi regăseşte unitatea, pentru ca apoi să se întoarcă din nou şi să apară sub cele două aspecte. *Sthala* este discursul filozofic despre adevăr care găseşte punctul intermediar acolo unde realitatea se bifurcă în Śiva şi Śākti (existenţa şi autoconştiinţa) şi care îşi găseşte apoi deplina reprezentare în *liṅga*, sfîrşitul şi noul început.

15. Kṛṣṇa

Este cel mai important dintre *avatārii* lui Viṣṇu, poate cel care, dintre toţi, l-a manifestat cel mai plenar. În devoţiunea viṣṇuită joacă un rol fun-

damental. Atît Harivaṃsa, cît şi vasta literatură despre *bhakti* în limba tamil, ca şi *Bhāgavatapurāṇa*, narează legenda vieţii lui şi cîntă întîmplările tinereţii lui. Iubirile sale, îndeosebi cu Rādhā, favorita sa, sînt asumate ca paradigmă a dăruirii faţă de zeu. Moartea sa marchează începutul lui *kaliyuga*, era întunecată a lumii. Pivot al experienţei religioase, Kṛṣṇa este imaginat ca *puruṣa* absolut şi *ātman* etern. Dincolo de ceea ce e pieritor, pătrunde şi sprijină toate lumile ca supremul *karmayogin*, care acţionează pentru binele lumii şi fără nici o dorinţă personală. El cere fidelilor săi să i se abandoneze cu totul, să-i închine fiecare faptă, ca într-un sacrificiu, dar pentru binele *Dharmei*.

Idealul de mîntuire bazat pe implicarea sentimentală, estetică şi devoţională faţă de Kṛṣṇa este cîntat de Jayadeva (secolul al XIII-lea) în *Gītāgovinda* şi se etalează în toate faţetele lui în viziunea mistică a lui Caitanya (1486-1533), care constituie poate apogeul mişcării *bhakta* în cursul Evului Mediu. Şcoala *Gauḍiya Vaiṣṇava*, care i-a interpretat învăţăturile, promova celebrări publice în care credincioşii, prin recitarea ritmată a unor imnuri, prin abandonarea în voia muzicii şi dansului, căutau să atingă stări de extaz, socotite ca fiind adevărata cale pentru a experimenta în sine iubirea dintre Rādhā şi Kṛṣṇa. Mişcările kṛṣṇaite realizează în practica de cult „jocul divin" prin modalităţi transgresive şi deviante faţă de etica ortodoxă. În riturile lor există exuberanţă a sentimentelor şi ardoare extatică; sărbătorile lor sînt deseori licenţioase: este un efort pentru a atinge trăirea unei libertăţi cu totul interioare, o spontaneitate emotivă într-o lume în mod rigid reglată de normele de puritate. Fidelii lui Kṛṣṇa nu se aşteaptă să fie contopiţi cu divinitatea, ci să experimenteze o stare de eliberare retrăind pe pămînt spiritul acelei *līlā* divine.

Emoţia şi experienţa religioasă se contopesc. Maeştrii scrutează în trăirea spirituală dezlănţuită de simţuri şi de sentimente şi analizează în special formele pasiunii amoroase pentru a le aplica relaţiei mistice cu zeul. Într-adevăr, dintre experienţele care îl ajută pe om să-şi extindă gîndirea dincolo de limitele firești, să transceandă propriul sine în favoarea celuilalt, sentimentul de iubire e considerat cel mai important. Dumnezeu devine o fiinţă foarte personală care se manifestă în imaginea fascinantă a lui Kṛṣṇa, iar dorinţa de a se uni cu el dilată inima fidelului şi o face capabilă de o iubire pură şi universală. Bucuria ce caracterizează atitudinea kṛṣṇaiţilor este expresia unei întîlniri cu divinul care are loc după o purificare a simţurilor şi a spiritului.

Idealul lui *bhakti* a produs o literatură erotico-mistică abundentă, care şi-a însuşit vechile convenţii poetice tamil şi a deschis noi şi neaşteptate dimensiuni pentru imaginaţia sacră. Bazîndu-se pe ideea naturii „feminine" a sufletului masculin al divinităţii, poezia a făcut din pasiunea erotică me-

tafora sentimentului celui mai profund al credinței, care devine „nebunie din iubire", „îmbrățișare mistică", „posedare sacră".

Datorită influenței școlilor devoționale, nu numai a lui Caitanya, dar și a mișcării *sant*-ilor în India septentrională, a ramaismului mistic al lui Tulsī Dās (1532-1623) și a unor maeștri ca Jñānadeva (secolul al XIII-lea), Ekanātha (secolul al XIV-lea) și Tukārāma (secolul al XVII-lea), hinduismul se reînnoia, răspîndindu-se în largi pături ale populației, chiar și în cele aparținînd celor mai de jos *varṇa*, și, încetînd să mai utilizeze sanscrita, neînțeleasă de majoritatea credincioșilor, se exprima în limbile locale, însușindu-și bagajul lor semantic de valori culturale.

16. Tantrismul

Tantrismul e o doctrină ezoterică bazată pe o revelație în parte diferită de cea din *Vede*. Originile lui sînt obscure: asceții și cei ce renunță au jucat un rol fundamental în dezvoltarea lui. Practici străvechi ale unor culte autohtone, poate dravidiene, s-au contopit, grație hazardului viziunilor mistice, cu tradițiile extatice ale șamanilor centro-asiatici și cu disciplinele *Yoga*, într-un creuzet de analogii, de sugestii, de „asonanțe" religioase. Viziunea inițiatică în formare și-a găsit mai tîrziu corespondentul în unele concepte ezoterice din *Vede* (ca, de pildă, doctrina cuvîntului sacru exprimată în *Atharvaveda* și în *Yajurveda*). Și e interesant de notat că centrele în care s-a dezvoltat tantrismul erau regiuni de graniță, Kashmirul, Bengalul, Assamul, zone de schimburi culturale, unde pe deasupra influența brahmanică fusese mai slabă. În primele secole d.C., tantrismul căpătase deja fizionomia unui curent religios autonom. Între secolele al VI-lea și al VIII-lea, pare bine înrădăcinat în tradiția indiană, dacă e răspîndit chiar și în centrele de cultură și de știință tradiționale ale hinduismului, dovadă fiind înflorirea literaturii tantrice culte.

Această literatură este extrem de vastă: la baza ei stau *Śivāgama* din tradiția śivaită și *Vaiṣṇava Saṃhitā* vișnuite, texte considerate purtătoare ale unei revelații divine diferite și mai profunde decît *śruti* vedică. Din acestea se inspiră *Tantrele*, lucrări cu caracter doctrinar și ritual, scrise într-o îndelungată perioadă de timp. Multe dintre ele sînt încă inedite, de unde dificultatea de a vorbi la modul global despre tantrism. Dar dificultatea vine de asemenea din faptul că textele tantrice sînt obscure tocmai deoarece doctrina ezoterică e împărtășită doar inițiaților: viziunile și învățămintele tantrice necesită, așadar, o cheie de lectură, transmisă în taină de la maestru la discipol.

Motivul pentru care o asemenea mișcare misterică, pătimașă și neliniștitoare, s-a extins la un moment dat în întreaga Indie, influențînd toate tra-

diţiile religioase, trebuie căutat în problema care sfîşia vechea soteriologie, a unei mîntuiri bazate pe „renunţare", care pentru omul trăitor în lume era pe cît de atrăgătoare, pe atît de imposibilă. Răspunsul tantrismului a fost într-o răsturnare de perspectivă: lumea era realitate, existenţa era legată de dorinţă, iar scopul ultim al dorinţei era întoarcerea în Absolut. Viziunea tantrică nu opunea dorinţa mîntuirii; ea nu nega simţurile şi sentimentele, ci propunea stăpînirea lor urmînd o asceză treptată şi valorificarea lor printr-o perspectivă a cunoaşterii şi a eliberării care putea fi dobîndită încă aici pe pămînt, în trupul acesta.

Din punct de vedere strict teoretic, tantrismul nu era atît de original: ideile sale despre limbaj copiau gîndirea *Mīmāṃsā*; viziunea sa cosmologică adopta categoriile din *Sāṃkhya* şi multe elemente erau preluate din *Yoga*. Importanţa tantrismului pentru epoca respectivă a fost aceea de a fi conferit o nouă semnificaţie tradiţiei, punîndu-i în lumină conceptele de bază conform unei scări de valori diferită şi prelucrîndu-le într-o perspectivă misterică.

Divinitatea tantrică are un aspect feminin şi unul masculin. Îmbinarea lor, pe care simbolismul iniţiatic o înfăţişează ca pe o împreunare sexuală, este primul şi ultimul moment în interioritatea zeului din evoluţia cosmică. Principiul masculin al absolutului (Vişnu sau Śiva, după sectă) rămîne nemişcat şi ghemuit. *Śākti*, principiul feminin activ, este energia începutului şi sfîrşitului, care produce şi nimiceşte universul. Face să strălucească în existenţă toate formele care există în stare virtuală în zeu şi, la capătul fiecărui ciclu cosmic, face ca acestea să fie resorbite în el. Energie a vieţii, ea este *māyā*, iluzia, deoarece este cauza ultimă a legăturilor efemere ale existenţei. Dar ea reprezintă de asemenea harul zeului, pentru că în tot acest timp este factorul care duce la extincţie şi la eliberarea de ele.

Cosmosul şi trupul omului se identifică într-un joc de trimiteri complexe şi infinite. Adeptul tantric realizează treptat că trăieşte într-o realitate îmbibată de energie divină, în care toate elementele, chiar şi cele mai umile, sînt forme ale Absolutului unite prin conexiuni tainice. Chiar şi *Kuṇḍalinī*, zeiţa, în jocul ei cosmic e prezentă în om ca energie divină, *praṇa*, „respiraţie" a universului, şi doarme încolăcită ca un şarpe în trupul său subtil. Şi atunci toate formele lumii, care sînt manifestare a zeului, toate relaţiile lor, care sînt tensiuni ale Absolutului, pot fi utilizate pentru a ajunge la eliberare în această viaţă. O mîntuire deci care nu se află în respingerea ci în realizarea sinelui prin jocul unor forţe sacre ale cosmosului pe care adeptul le înţelege şi le actualizează în sine prin actul ritual. De aici importanţa crucială a riturilor. Iar ceremoniile tantrice, pe cît de labirintice pe atît de spectaculoase, ştiu să exprime forţa densităţii lor semantice. Fiece gest sacru este legat de un aspect al viziunii zeului, de o realitate a cosmosului, de o stare

a conştiinţei, şi trimite la un sunet, la o culoare, la un parfum: faţete simbolice care cuprind în ele puterea unei sacralităţi misterioase, dar şi periculoase, pe care numai iniţiatul poate s-o înţeleagă şi s-o stăpînească.

Iniţierea deschide adeptului un demers spiritual dificil, care se desfăşoară în faze succesive de cunoaştere tot mai rarefiată. Îi va sta alături maestrul său: în taină îi va dezvălui rînd pe rînd adevăruri tot mai profunde, adesea neliniştitoare, îndemnîndu-i mintea să înfrunte în meditaţie viziuni angoasante, stîrnite de bezna propriului său psihic, şi să învingă asaltul ameţitor al acestora.

Disciplina fizică şi mentală în scopul eliberării utilizează la început tehnicile *Haţhayoga*, care combină poziţii ale corpului, controlul respiraţiei şi exerciţii de contemplaţie. Căile sînt în număr de trei: rostirea unor *mantre*, cuvinte şi sunete sacre care conţin în sine puterea divină; meditaţia asupra unor *maṇḍala*, diagrame ale universului şi ale demersurilor minţii în meditaţie; concentrarea în *mudrā*, gesturi ale mîinilor şi poziţii ale trupului care simbolizează concepte metafizice.

Practicile *Kuṇḍalinīyoga* urmăresc să trezească *śākti* care doarme în *chakra* cea mai de jos şi cea mai întunecată din trup. Prin puterea meditaţiei, adeptul stîrneşte din adîncul sinelui această energie-şarpe, îi descătuşează forţa, reuşeşte s-o facă să-şi desfăşoare spirele şi să sară încet prin toate cele şase *chakre* ale lumii sale interioare, pînă la punctul în care se uneşte cu Śiva, Absolutul, în intensa lumină a *chakrei* „cu o mie de petale" din creier. *Bhāvanā* e starea de conştiinţă superioară, cînd mintea şi trupul adeptului se identifică pe deplin cu conştiinţa pură a zeului şi cu cosmosul.

A cunoaşte corelaţiile ascunse din care e întreţesut universul şi a şti să le stăpîneşti înseamnă a dobîndi puteri supranaturale, *siddhi*: prin folosirea unor *mantre* şi a altor rituri, adeptul poate să calmeze, să fascineze, să încătuşeze mintea, să îndepărteze pe cineva, să creeze duşmănie, să ucidă. Nu acesta este scopul demersului mistic, totuşi maestrul impune adeptului să utilizeze şi practicile malefice şi transgresive, pentru a înţelege pe deplin caracterul lor relativ şi pentru a atinge acea dimensiune a mîntuirii care transcende orice dihotomie. În sectele tantrice „ale mîinii stîngi", respingerea purităţii şi inversiunea voită a praxisului ritual brahmanic sînt accentuate: se celebrează rituri cu carne, rituri cu băuturi alcoolice, rituri cu împreunări sexuale. Şi dacă în tantrismul „mîinii drepte" actele de cult antinomice sînt pur metaforice, în tantrismul „mîinii stîngi" ele sînt efectiv puse în practică. Acţiuni respingătoare, malefice sau înfricoşătoare (unele secte transmit practici rituale secrete cu cadavre) constituie o fază obligatorie, pentru ca adeptul să poată înţelege în profunzime că binele şi răul sînt relative: unul nu poate exista fără celălalt. Nu există un bine care să existe prin sine, care adică să existe fără legătură cu răul, după cum nu există un rău absolut, care să fie separat de bine. Atît binele cît şi răul nu sînt altceva decît iluzii.

Mîntuirea trece prin bine, dar şi prin rău, pentru că sufletul îşi găseşte eliberarea într-o dimensiune aflată dincolo de cele două.

Dorinţa erotică şi uniunea sexuală dintre zeu şi *śākti* constituie pivotul viziunilor simbolice şi al cultelor tantrice. Din dispersia varietăţii infinite a formelor, adeptul caută în gestul ritual şi în meditaţie să reconstruiască ordinea şi să-l regăsească pe Unul. La sfîrşitul lungului şi chinuitorului său drum iniţiatic, a retrăi momentul primordial al îmbrăţişării zeului înseamnă a trăi experienţa unităţii, înainte de orice opoziţie dintre spirit şi materie, dintre bărbat şi femeie, dintre pur şi impur, dintre cunoaştere şi acţiune şi, paradoxal, chiar dintre existenţă şi eliberare. În unele secte, unirea sexuală e practicată în mod ritual cu o femeie iniţiată. În ritul *maithuna*, în momentul orgasmului bărbatul trebuie să-şi reţină sămînţa pentru a simboliza atît detaşarea de plăcere, cît şi natura non-procreativă a unirii dintre divinitate şi *śākti* în momentul resorbţiei tuturor deosebirilor. Trupul devine astfel vehiculul final al eliberării, deoarece fuziunea contrariilor se petrece nu la sfîrşitul timpului, ci aici, acum şi în mine.

17. Cultul zeiţei

Din descoperirile arheologice de la Harappā şi de la Mohenjo-Dāro se poate deduce că deja în mileniul al doilea î.C. populaţiile autohtone de agricultori venerau pe cea care, tipologic, poate fi considerată o Zeiţă Mamă pămînt (cap. I, 5; FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*). *Panteonul* triburilor arienilor era în mare parte compus din divinităţi masculine de natură celestă. Lenta transformare a civilizaţiei vedice a făcut să iasă din nou la iveală, în forme mediate, unele credinţe vechi. Printre acestea, cultul Zeiţei Mame – rămas mereu viu în straturile de jos ale populaţiei – s-a consolidat şi s-a extins. În sate, Zeiţa a continuat să fie venerată ca *Gaurī*, „cea galbenă", *Śakambharī*, „aducătoarea vegetalelor", *Vindhyavāsinī*, „locuitoarea din munţi", ocrotitoarea comunităţii, garantă a fertilităţii cîmpurilor şi a recoltelor bogate. Răspîndit în centrele urbane, cultul a devenit prerogativa familiei regale, şi sanctuare ale Zeiţei au fost înălţate în interiorul palatelor suveranilor. Numai regele putea să prezideze la celebrarea ofrandei, aşa după cum numai căpetenia satului putea fi „sacrificatorul" în ceremoniile dedicate ei. Aspectele sîngeroase şi „impure" ale cultului tribal au fost atenuate sau reelaborate şi treptat admise în ortodoxie. Mama pămînt a devenit o divinitate garantă a puterii.

Speculaţiile tantrismului şi ale mişcării *bhakti* au găsit o sursă de inspiraţie în ideea tradiţională a Zeiţei purtătoare de fecunditate, de viaţă şi ocrotitoare a *Dharmei*. Vechea „mamă" divină a căpătat conotaţiile religioase de

„soție" a zeului, iar tema fecundității s-a transformat în simbolismul sacru al uniunii sexuale, cu forme de erotism intens. Speculația filozofică a transpus într-o dimensiune metafizică actul amoros pentru a exprima uniunea efemerului cu absolutul, a omului în zeu, a multiplului în unu.

Deja la începutul perioadei Gupta cultul Zeiței stătea alături de cel al lui Vișnu și Śiva. Soția lui Vișnu este Lakșmī, zeița prosperității și a frumuseții, sau Śrī. Soția lui Śiva are, ca și soțul, două realități diferite: în aspectul ei terifiant este Durgā, este Kālī cea cu șiragul de cranii, neagră, nudă, beată de băutură și de sînge. Dar în Śiva se exprimă și idealul de puritate și de renunțare și astfel, la sfîrșitul cuceririi lui, zeița se transformă în *Yogeśvarī*, „Stăpîna yogăi". Tocmai ea, cea impură, îndrăznește să rivalizeze cu Śiva în practicile ascezei și ale purității, și împreună cu el va continua să-și îndeplinească rolul de mîntuitoare în lume.

Puterea generatoare este implicită în natura dinamică și feminină a divinului: fără *śākti*, zeul este asemenea unui cadavru nemișcat. Ea este cea care îl trezește din extazul profund pentru ca, ieșind din starea de concentrare, să elibereze formele existenței și să dea viață universului. Matrice a întregii lumi a fenomenelor, Zeița, *Devī*, e venerată ca *Mahālasā*, „Marea făptuitoare". Dar e de asemenea *Mohinī*, „Cea care exaltă" spiritul în contemplație desăvîrșită. Un ecou al acestei intuiții se observă în Devīmāhātmya (secolele V-VII d.C.), care demonstrează că s-a atins plinătatea cultului. Soția zeului e *Ādiśakti*, „Puterea de la începuturi", și în același timp *Mahāmāyā*, „Marea iluzie" care îl farmecă pe om cu formele cosmosului, dar și *Mahāvidyā*, „Cunoașterea supremă", factor al eliberării sale.

Śāktismul, formă ezoterică și extremă a cultului, vede în Zeiță clipa eternă a autoconștiinței și libertatea Absolutului, aspectul „dinamic" în opoziție cu impasibila străfulgerare a conștiinței nechibzuite a lui Śiva, cadavru alb cu care zeița, nudă și neagră, are de gînd să se împerecheze. Textele *Śaktatantra* o exaltă pe *śākti* în rolul ei de Stăpînă supremă situată în vîrful *panteonului* indian, obiect de cult în diversele sale manifestări, între care primează Kālī și Tripurasundarī.

18. Hinduismul modern

Începînd din secolul al XIX-lea, în hinduism s-a creat un ferment al reînnoirii, datorat impactului cu colonialismul care impunea culturii indiene o confruntare în forță cu gîndirea și religia Occidentului și o reflecție radicală asupra valorilor și sensului însuși ale propriei tradiții. Curentele reformatoare vădesc un interes foarte recent față de problemele sociale și politice, tinzînd spre o renaștere spirituală care a fost poate mai mult ideologică de-

cît religioasă. Nici nu ar fi putut fi altminteri: în faţa alterării culturii şi a societăţii tradiţionale pe care politica colonială le persecuta în mod sistematic, maeştrii cei mai inovatori au devenit interpreţii unei noi conştientizări a identităţii culturale indiene, dînd valorilor religioase pe care ea le-a dezvoltat o dimensiune universalistă necunoscută în trecut.

Anumite reflecţii, anumite opţiuni fundamentale au fost comune diferiţilor maeştri spirituali: de pildă, ideea că hinduismul ar fi în esenţă monist, deschis faţă de credinţele altor religii şi în acord cu descoperirile ştiinţei occidentale, sau criticarea sistemului castelor ori ideea non-violenţei. Multe dintre aceste idei au avut o influenţă profundă asupra elitei urbane din epocă.

Dintre principalele mişcări înnoitoare pot fi amintite în primul rînd *Brāhmo Samāj*, fondată în 1828 de către Raja Rām Roy (1772-1833). Acesta, într-o primă fază, a fost influenţat de mistica *sufi* din islam, apoi s-a concentrat pe doctrina creştină. Respingea castele, cultele „idolatre" bazate pe sacrificiu, ideea transmigrării şi a *karmei*, ataca poligamia şi folosirea rugului pentru văduve (*satī*). Căuta să raporteze hinduismul la acea inspiraţie teistă care ilumina *Upanişadele* din perioada medie şi pe care el o simţea a fi în armonie cu credinţa creştină. Şi dacă pînă şi interpretările date de el mesajului evanghelic i-au înstrăinat simpatiile misionarilor, el şi, după el, discipolii săi, printre care poetul Tagore, nu au încetat să propovăduiască idealul unei mişcări menite să-i regrupeze pe toţi cei ce credeau în dumnezeu, dincolo de divizările istorice ale credinţei.

Cîteva decenii mai tîrziu, în 1875, Swāmī Dayānanda Sarasvatī (1824-1883) înfiinţa la Bombay mişcarea *Āryasamāj*, pentru a promova cultura indiană conform inspiraţiei sale originale, sustrăgînd-o influenţelor creştine şi musulmane. Tentativa lui de a reînvia valorile trecutului era pe cît de înverşunată, pe atît de contradictorie: ea nega autenticitatea pînă şi a hinduismului puranic, proclamînd o întoarcere la *Vede*, pe care le interpreta însă în cheie cu totul modernă, după un monoteism abstract destul de îndepărtat de vechea viziune. Chiar şi după moartea maestrului, mişcarea s-a extins, înfiinţînd şcoli, spitale şi orfelinate. Idealurile sale naţionaliste şi democratice, precum şi angajamentul social aveau să inspire multe mişcări politice indiene pentru independenţă.

Dacă Dayānanda Sarasvatī respingea tradiţiile mistice vişnuite şi şivaite, alţi maeştri faimoşi s-au orientat în schimb tocmai către idealurile devoţionalismului şi ale misticii, pentru a pune bazele unei experienţe religioase unificatoare, deschisă tuturor religiilor. Este cazul lui Rāmkṛṣṇa (1836-1886) şi al discipolului său Vivekānanda (1863-1902), sau al lui Śrī Aurobindo Ghose (1872-1950) care, după o perioadă de implicare politică pentru independenţă, s-a retras la Pondichéry, unde a înfiinţat un centru spiritual de

meditație *yoga*, care îmbina experiențe mistice din diferite tradiții religioase. Îl însufleţea visul de a trasa o viziune atotcuprinzătoare a istoriei, a evoluţiei cunoaşterii omeneşti, de a dezvălui secreta înaintare universală a spiritului către divin.

Bhaktivedanta (1896-1977) a fondat mişcarea *Hare Krishna* pentru a retrăi, cu o nouă fervoare, tradiţia extatică de abandonare în iubirea de dumnezeu. Derivaţia americană a acestei şcoli, *International Association for Krishna Consciousness*, fondată în 1966 la New York, a fost poate una dintre primele secte religioase orientale în Occident: transformată destul de curînd într-o mişcare de introversiune, de evadare utopică din social, provocările sale alternative au fost semnul cel mai plin de culoare al unei crize culturale mult mai profunde (cf. cap. XXIII).

Aceste pagini de reflecţii asupra spiritualităţii hinduiste se încheie cu evocarea figurii lui Mohandas Gāndhī (1869-1948), *Mahātmā* („sufletul cel mare"), glasul non-violenţei, al solidarităţii şi al toleranţei religioase bazate pe căutarea adevărului, maestru al angajării etice care caută să se traducă în acţiune politică, călăuză spirituală care a condus India spre libertate.

Bibliografie

BHARATI A., 1977, *La tradizione tantrica*, Roma.

BIARDEAU M., 1985, *L'induismo Antropologia di una civiltà*, Milano.

BIARDEAU M.–MALAMOUD C., 1976, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris.

BOCCALI G. (ed.), 1982, *Jayadeva. Gītāgovinda*, Milano.

BOUEZ S. (ed.), 1992, *Ascèse et renoncement en Inde*, Paris.

BROCKINGTON J.L., 1981, *The Sacred Thread. Hinduism in Its Continuity and Diversity*, New York.

BROOKS D.R. (ed.), 1990, *The Secret of the Three Cities. An Introduction to Hindu Śākta Tantrism*, Chicago-London.

CONIO C., 1974, *Mito e filosofia nella tradizione indiana*, Milano.

DELLA CASA C. (ed.), 1976, *Le Upaniṣad*, Torino.

DHAVAMONY M., 1971, *Love of God according ot Śaiva Siddhānta. A Study in the Mysticism and Theology of Śaivism*, Oxford.

DIMMITT C.–BUITENEN J.A.B. van (ed.), 1978, *Classical Hindu Mythology. A Reader in the Sanskrit Purāṇas*, Philadelphia.

DONATONI R. (ed.), 1995, *Vidyāraṇya. La Liberazione in vita. Jīvanmuktiviveka*, Milano.

DONIGER O'FLAHERTY W. (ed.), 1980, *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley-Los Angeles.

DONIGER O'FLAHERTY W., 1981, *Śiva. The Erotic Ascetic*, London.

DUMONT L., 1991, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milano.

ELIADE M., 1973, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris [trad. rom., Humanitas, 1997].
FILIPPANI RONCONI P. (ed.), 1968, *Upaniṣad antiche e medie*, Torino.
FILIPPANI RONCONI P., 1994, *L'induismo*, Roma.
FOSSATI S. (ed.), 1994, *Insegnamenti sullo Yoga. Gheraṇḍa-saṃhitā*, Torino.
GNOLI R. (ed.), 1962, *Testi dello Śivaismo*, Torino.
GNOLI R. (ed.), 1972, *Abhinavagupta. Luce delle Sacre Scritture (Tantrāloka)*, Torino.
GNOLI R. (ed.), 1979, *Abhinavagupta. Essenza dei Tantra*, 2 vol., Torino.
GONDA J., 1981, *Le religioni dell'India*, 2 vol., Milano.
GUPTA S.–HOENS D.J.–GOUDRIAAN T., 1979, *Hindu Tantrism*, Leiden.
KEITH A.B., 1971, *The Religion and Philosophi of the Veda and Upaniṣads*, Westport.
KOPF D., 1978, *The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*, Princeton.
LEVI S., 1966, *La doctrine du sacrifice dans le Brāhmaṇas*, Paris.
MALAMOUD C., 1994, *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, Milano.
MARTIN-DUBOST P., 1989, *Śaṅkara e il Vedānta*, Roma.
MILANETTI G. (ed.), 1995, *Padmāvat. Il poema della donna di loto*, Venezia.
O'FLAHERTY W.D. (ed.), 1975, *Hindu Myths. A Sourcebook*, Harmondsworth.
ORLANDI C.–SANI S. (ed.), 1992, *Atharvaveda. Inni magici*, Torino.
PANATTONI E. (ed.), 1993, *Inni degli Ālvar. Testi tamil di devozione viṣṇuita*, Torino.
PAPESO V. (ed.), 1929–1931, *Veda. Inni del Rig-Veda*, Bologna.
PENSA C. (ed.), 1978, *Patañjali. Gli aforismi sullo Yoga*. Torino.
PENSA C. (ed.), 1978, *Īśvarakṛṣṇa. Le strofe del Sāṃkhya*, Torino.
PIANO S. (ed.), 1994, *Bhagavadgītā. Il Canto del Glorioso Signore*, Cinisello Balsamo.
PIANO S., 1996, *Lo hinduismo. La prassi religiosa*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle Religioni*, IV: *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Roma-Bari, pp. 133–194.
PIANO S., 1996, *Śanātanadharma. Un incontro com l'induismo*, Cinisello Balsamo.
PIANTELLI M., 1974, *Śaṅkara e la rinascita del Brāhmanesimo*, Fossano.
PIANTELLI M. (ed.), 1980, *Īśvaragītā o „Poema del Signore"*, Parma.
PIANTELLI M., 1996, *La religione vedica. Lo hinduismo. Testi e dottrine*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle Religioni*, IV: *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Roma-Bari, pp. 17–48, 49–131.
PRASAD MISHRA L. (ed.), 1979, *Mistici indiani medievali*, Torino.
RADHAKRISHNAN S., 1974, *La filosofia indiana. Dal Veda al Buddhismo*, Torino.
STUTLEY M. E J., 1980, *Dizionario dell'Induismo*, Roma.
ZAEHNER R.C., 1972, *L'induismo*, Bologna.
ZVELEBIL K.V., 1979, *I Maestri di Poteri. I Siddha dell'India*, Roma.

16
Buddhismul

1. Introducere

Buddhismul îşi are originea în India în secolul al VI-lea î.C., o epocă de schimbări economice şi sociale semnificative şi de intensă meditaţie religioasă. Fermenţii de gîndire raţională şi speculativă, pierderea interesului faţă de vechiul adevăr revelat în textele sacre, preocupările pragmatice s-au tradus într-o mişcare – *śramaṇa* – de „disidenţă" religioasă şi filozofică. Buddhismul respingea şi el sacrificiile şi logica sacrală implicate de acestea, el nega existenţa unui zeu personal sau a unui principiu absolut şi respingea tradiţia sacră a revelaţiei cuprinsă în *Vede*. Ordinul monastic format în jurul lui Buddha, indiferent faţă de împărţirea pe caste, repunea în discuţie raportul între specialistul sacrului şi laic, propunînd o concepţie diferită a experienţei religioase. Chiar şi opţiunea de a predica în limbajul cotidian al ascultătorilor contribuia la alterarea întregului sistem al puterii religioase tradiţionale. Ceea ce era iniţial un curent minoritar şi deviant a reuşit să traducă în profunzime noul discurs cultural astfel încît, în decurs de numai cîteva secole, a ajuns tradiţia spirituală dominantă în India.

În cursul celor 2500 de ani în care buddhismul s-a răspîndit în toate culturile din Asia şi chiar şi în Occident, contururile vechii doctrine s-au modificat, firesc. A fost lung drumul care a dus de la căutarea solitară a perfecţiunii *arhat*-ului la avîntul universalist al *bodhisattva*, iluminat de idealurile cunoaşterii şi ale compasiunii, şi pînă la neliniştitoarele adevăruri iniţiatice ale ezoterismului tantric şi la sofisticata, ironica ştiinţă a paradoxurilor *zen*. Dar noile forme – deseori caracterizate prin tendinţe soteriologice şi devoţionale – şi diversele practici de cult, influenţate de alte religii, nu au atacat niciodată, în nici una dintre şcoli, locul central al figurii paradigmatice a fondatorului şi acea viziune primordială a mîntuirii – conştiinţa durerii existenţei, detaşarea de iluzii şi iluminarea – pe care o propovăduise.

2. Viaţa lui Buddha

Numele său de familie era Siddhārtha, prenumele – Gautama. Datele istorice despre el sînt destul de sărace. Cei mai mulţi dintre cercetătorii con-

temporani reţin că data naşterii lui ar fi în jurul anului 566 î.C., iar cea a morţii în 486 î.C. Tatăl, Śuddhodana, şef al clanului Śākya, guverna peste Kapilavastu, un mic stat oligarhic din cîmpia de la poalele Himalaiei dinspre Nepal.

Biografia lui Buddha e rodul unei tradiţii complexe, deoarece o exuberantă fantezie a credinţei – ingenuă şi profundă totodată –, precum şi exigenţele propovăduirii au idealizat tot mai mult viaţa maestrului, făcînd-o în cele din urmă să reproducă o schemă abstractă de desăvîrşire sacră. Separarea adevărului istoric de povestirea imaginară este un lucru aproape imposibil. Şi poate că nici nu ar fi drept să se facă: de secole, tocmai această „viaţă ideală" a fost izvorul unei profunde inspiraţii religioase.

Chiar şi momentul conceperii sale este extraordinar. În timpul şederii lui în paradisul Tuşita, Buddha alege momentul şi locul naşterii sale pe pămînt. În *Lalitavistara* şi în *Nidānakathā*, naraţiunea se întreţese cu o atmosferă ca de vis în faţa miracolului: lumina se revarsă deodată în lume, pămîntul freamătă, o muzică suavă umple văzduhul. Buddha pătrunde în sînul lui Māyā sub forma unui elefant alb cu şase colţi. Fiinţă pură, înconjurată şi ajutată de zei, abia născut el prezintă deja cele 32 de semne fizice ale desăvîrşirii. Potrivit vorbelor bătrînului înţelept Asita, Siddhārtha va ajunge un suveran universal sau un iluminat.

La puţin timp după naştere, mama moare şi copilul este crescut de zeiţa Mahāprājapatī. Tatăl îl iubeşte cu duioşie şi caută în toate felurile să-l ocrotească de orice l-ar putea perturba. Prima fază a acestei „vieţi ideale" a întemeietorului carismatic se află sub semnul celei mai depline perfecţiuni mundane. Textele vorbesc despre un tînăr Siddhārtha frumos, bun şi înţelept, care îşi petrece zilele în grădinile palatului, într-o lume aparte, minunată. La şaisprezece ani se căsătoreşte cu verişoara sa Yaśodhara.

Dar la un moment dat vraja aceasta se rupe. Legenda spune că într-o zi Siddhārtha a ieşit din palat şi a întîlnit un bătrîn, a doua oară a întîlnit un bolnav, altă dată a ieşit şi s-a oprit la trecerea unui convoi funerar: „criza iniţiatică" se traduce printr-o treptată conştientizare a suferinţei şi a caracterului iluzoriu al vieţii. Aventurîndu-se în afara grădinii sale pentru a patra oară, întîlneşte un ascet cerşetor şi vede, în demnitatea lui senină, o primă cale de eliberare. Întorcîndu-se la palat, află că i s-a născut un fiu, Rāhula. Îndatorirea lui socială a fost îndeplinită. În aceeaşi noapte, după ce şi-a luat rămas bun în tăcere de la soţie şi de la copil, Siddhārtha părăseşte casa, leapădă veşmintele de prinţ şi intră în pădure în singurătate. Pentru a căuta – aşa cum scrie în *Majjhimanikāya* – „ceea ce nu se naşte, ceea ce nu îmbătrîneşte şi nu decade, ceea ce nu moare, ceea ce nu doare, ceea ce e neprihănit, cu totul liber de orice încătuşare: *nirvāṇa*".

Urmează o lungă şi zbuciumată perioadă de chinuri şi încercări. Siddhārtha devine discipol al unor maeştri faimoşi, Ārāḍa Kālāma şi Udraka

Rāmaputra, dar în cele din urmă, nesatisfăcut, întreprinde în singurătate propria sa căutare spirituală.Timp de şase ani, cu îndîrjire, îşi impune cele mai extreme forme de asceză, cuprinzînd lungi perioade de veghe în meditaţie şi posturi teribile. Dar ajunge la convingerea că prin umilirea trupului nu se poate obţine o mai mare luminare a minţii. Îşi aduce brusc aminte de o stare de meditaţie, cunoscută ca primul *jhāna*, în care într-o vreme intrase în mod spontan, o stare de calm detaşat de implicarea simţurilor, de bucurie senină. Aceasta – intuieşte el – este calea. Începe din nou să se hrănească şi îşi regăseşte propriile forţe. Primii săi discipoli, dezamăgiţi de ceea ce ei consideră a fi o cedare, îl părăsesc. Ca în atîtea naraţiuni despre vieţile eroilor mitici, şi Siddhārtha rămîne în momentele cruciale singur. Însă textele îl descriu de-acum sigur de sine, iar naraţiunea se precipită, creînd senzaţia de crescendo a unei aşteptări cosmice.

În meditaţie, la picioarele unui arbore de *pīpal* – simbol al Arborelui Vieţii şi *axis mundi* –, înfruntă ultima dintre încercările iniţiatice. Māra, ispititorul, care domneşte peste simţuri şi peste dorinţe, prin viziunile sale caută să-l distragă de la concentrarea spirituală pentru a-l împiedica să ajungă la cunoaşterea ultimă. Biruinţa asupra ispitelor marchează sfîrşitul perioadei de liminalitate şi este premisa transformării sale interioare. Ne aflăm aproape de centrul schemei narative, pivotul căutării spirituale. În prima parte a nopţii, Siddhārtha parcurge cele patru stadii ale meditaţiei care îl poartă treptat la atingerea „nu tristei, nu veselei, ci echilibratei, înţeleptei şi desăvîrşitei purităţi" a minţii, eliberînd conştiinţa de legăturile cu lumea sensibilă. În zori, „nimicită fiind ignoranţa, risipită bezna, trezită cunoaşterea, dobîndită lumina", Siddhārtha a devenit Buddha, iluminatul.

Începe a doua parte a „vieţii exemplare", care este o oglindire a primeia. Din nou, Buddha traversează o perioadă de zbucium: nu ştie dacă trebuie sau nu să dezvăluie acel „adevăr profund, greu de descoperit, greu de perceput, liniştit, nepreţuit, intim, accesibil doar înţelepţilor". Este dubiul cel mai adînc al oricărei sfinţenii; este ultima ispitire a lui Māra, care îi cere lui Buddha să intre în *nirvāṇa* fără să se sinchisească de ceilalţi oameni. Dar Buddha se întoarce în lume şi logica discursului hagiografic vrea ca primii care ascultă noua doctrină şi care se convertesc să fie tocmai discipolii care îl părăsiseră: este recunoaşterea carismei sale.

„Cuvîntul de la Benares" e numit şi „Cuvîntul care a pus în mişcare roata Legii", deoarece din clipa aceea pentru credincioşi a început o eră nouă, iar adevărul a intrat în istorie. El începe cu ideea că există o „cale de mijloc" pentru cel care caută adevărul şi eliberarea, o cale care evită extremele, cea a devoţiunii totale faţă de simţuri, ca şi cea a respingerii totale a trupului. Discursul expune apoi cele Patru Adevăruri Nobile care reprezintă nucleul doctrinar al primului buddhism.

O dată cu propovăduirea, se deschide o perioadă a vieţii la fel de desăvîrşită după valorile sacrului pe cît de desăvîrşită fusese tinereţea după valorile profane. Alegerea vieţii rătăcitoare şi de cerşetor va face ca, timp de aproape patruzeci şi cinci de ani, Buddha să-şi răspîndească învăţăturile în regatele Kośala, Magadha şi Kāśī. În urma convertirilor şi a creşterii numărului de credincioşi, se formează *saṃgha*, Comunitatea monahilor. Relatarea durelor polemici filozofice, legendele despre perfidul Devadatta şi duşmănia sa plină de viclenie lasă desigur în umbră amintirea reacţiei opoziţiei întîlnită în prima perioadă de expansiune.

Se apropie asfinţitul vieţii. Aşa cum s-a văzut în legătură cu naşterea sa, Buddha are putere şi asupra morţii sale: în mod miraculos, el controlează momentul şi felul acesteia. Din cauză că a mîncat alimente alterate, se îmbolnăveşte grav. Viziunile credinţei conferă narării acestei întîmplări o aură, o muzicalitate de apoteoză divină: „S-a întins pe partea dreaptă, ca un leu, acoperindu-şi un picior cu celălalt, gînditor, conştient. Şi iată, în acest timp, cei doi arbori de *sāla* au înflorit în întregime, deşi nu era perioada de înflorire, şi i-au presărat trupul Desăvîrşitului, i l-au presărat şi i l-au acoperit cu flori, în onoarea Desăvîrşitului. Şi din cer au căzut flori divine *mahādārava* şi s-au aşternut, şi iarăşi s-au aşternut şi au acoperit trupul Desăvîrşitului, în onoarea Desăvîrşitului. Instrumente muzicale divine au răsunat în văzduh în onoarea Desăvîrşitului" (*Mahāparinirvāṇasūtra* V, 1-2). Dar în alte pagini rămîne parcă intactă, dureroasă şi potolită vocea unei povestiri vechi: simţind că moartea e aproape, Buddha îl cheamă la sine pe Ānanda, care biruit de durere plînge, şi îl pune să şadă alături: „Ajunge, Ānanda, nu te mai întrista, nu te mai tîngui. Oare nu de aceea am spus eu şi mai înainte: dintre toate lucrurile dragi şi plăcute nestatornică este existenţa, sigure despărţirea şi schimbarea? Ceea ce e născut, crescut, rod al amestecului, cum să nu piară? Nu se cunoaşte un asemenea lucru. De multă vreme, Ānanda, ai fost adept al Fericitului, cu iubire. [...] De aceea, Ānanda, tu, care ai dobîndit merite, mai fă un efort şi curînd te vei elibera şi tu de orice legătură" (ivi, V, 14). Textele ne îndeamnă să ieşim din lume fără angoasă, calmi, într-o stare controlată de meditaţie, pentru a dispărea în eliberarea definitivă a *parinirvāṇei*.

3. Bazele doctrinare: cele Patru Nobile Adevăruri

Cercetătorii nu împărtăşesc secularа certitudine a credincioşilor că textele din *nikāya* în limba pali ar reda cu fidelitate cuvintele maestrului. Nu sîntem în posesia unor surse sigure care să vorbească despre buddhismul antic: textele scrise sînt tîrzii, sînt datate de fapt cu cincizeci de ani după moartea lui Śākyamuni. Totuşi, tradiţiile diverselor şcoli citează cele Patru Nobile Adevăruri cu o precizie remarcabilă şi îl descriu pe maestru care

în predică insistă asupra acestor idei, prezentîndu-le ca fiind pivotul experienței sale de iluminare. Și așa au și fost ele receptate, pentru că, chiar dacă primele școli nu au căzut de acord în ce privește interpretarea lor, ele au avut un rol fundamental în determinarea liniilor directoare ale doctrinei și ale practicii.

Prima aserțiune sună astfel: „Acesta, monahilor, este sfîntul adevăr referitor la durere (*duḥkha*): nașterea e durere, bătrînețea e durere, moartea e durere; unirea cu cel neplăcut e durere, despărțirea de ceea ce place e durere, neobținerea lucrului dorit e durere, durere într-un cuvînt sînt cele cinci elemente ale existenței individuale."

Buddhismul antic vede în durere o problemă crucială, dar nu vizează pur și simplu suferințele trupului sau neplăcerea pasiunilor frustrate. Învățătura lui Śākyamuni se deschide cu conștientizarea unei crize existențiale mai profunde. Componentele realității sînt lipsite de un sine și această condiție a caracterului tranzitoriu face ca orice lucru să fie supus descompunerii și este izvorul durerii. Durerea are un sens abstract, universal, și astfel „instabilitate" înseamnă non-substanțialitatea propriei mele ființe. Pentru că oamenii sînt îndemnați să viseze un Absolut, să se agațe de ideea unui eu care să dăinuie în obsesivul ciclu al reîncarnărilor. Dar totul e tranzitoriu, deci totul e durere. Chiar și bucuriile pe care le oferă viața conțin deja dintru început sămînța angoasei, deoarece ele contribuie numai la alimentarea unei iluzii mai puternice.

Încă de la origini, buddhismul a negat atît existența lui *Brahman*, principiul absolut, cît și *ātman*, realitatea individuală, dar și prezența unui dumnezeu etern și atotputernic, combătută de hinduism. Textele vorbesc despre subiect și despre activitatea sa psihofizică referindu-se ca la un conglomerat precar de „agregate" (materie și formă, senzații, idei, predispoziții și forțe, conștiință) muabile și caduce care dau naștere unor compuși „goi de esență". Eul individual e conceput ca simpla expresie a unui nume.

Prin al doilea și al treilea nobil adevăr, Śākyamuni pune în lumină originea durerii și o identifică într-o eternă sete de a trăi care își afundă rădăcinile în dorințele simțurilor și în ignoranță.

„Acesta este, monahilor, sfîntul adevăr referitor la originea durerii: ea este acea sete care e cauza renașterii, care se combină cu bucuria și cu dorința, care își află desfătarea cînd ici, cînd colo; sete de plăcere, sete de existență, sete de extincție."

„Acesta este, monahilor, sfîntul adevăr referitor la suprimarea durerii: este suprimarea setei, anihilînd cu totul dorința, este alungarea ei, reprimarea ei, eliberarea de ea, detașarea."

Este un mesaj de speranță: condiția durerii omului nu e absolută, va fi suficient să i se suprime cauzele pentru ca să dispară, o dată cu ele, și efecte-

le şi să se atingă mîntuirea. Dar formularea, atît de concisă, a celui de al doilea şi a celui de al treilea adevăr a părut, încă din cea mai veche tradiţie, obscură şi incertă. Încă în primele texte ale Canonului, s-a simţit nevoia de a o completa cu doctrina „originii dependente".

Exprimată cu limpezime în *Lalitavistara* şi în „Cuvînt către Kātyāyana" din *Samyuttanikāya*, ea constituie o reflecţie nouă asupra teoriei cauzalităţii *karmei*, asupra sensului responsabilităţii morale şi al libertăţii. Setea de existenţă, falsa concepţie despre eu şi ignoranţa sînt condiţiile neîncetatei renaşteri a omului, cauzele ultime ale durerii sale existenţiale. Deplina înţelegere a instabilităţii realului şi a non-substanţialităţii eului face ca omul să-şi poată împăca predispoziţiile. Pacea îl poartă atunci spre o mai bună cunoaştere a naturii iluzorii a propriului eu, ca şi a universului experienţei. Sesizînd caducitatea fenomenelor, prin abandonarea pasiunilor şi prin suprimarea setei de a trăi, el ajunge la detaşarea completă. Orice reziduu karmic e treptat anihilat, nu mai este devenire: eliberat de ciclul renaşterilor, omul este eliberat de durere.

Al patrulea nobil adevăr indică drumul ce duce la eliberare. „Acesta este, monahilor, sfîntul adevăr referitor la cărarea ce duce la suprimarea durerii: este augusta cărare octuplă, şi anume: dreapta credinţă, decizia dreaptă, cuvîntul drept, acţiunea dreaptă, viaţa dreaptă, efortul drept, amintirea dreaptă, concentrarea dreaptă." E ceva mai mult decît un cod moral şi dobîndeşte caracterul unei terapeutici spirituale, condiţionată de respectarea riguroasă a unor tehnici bine definite de stăpînire a minţii. Se dezvoltă în trei direcţii: practica virtuţilor morale (*śīla*), practica meditaţiei (*samādhi*) şi practica înţelepciunii (*prajñā*).

4. „Nirvāṇa"

Pentru buddhismul antic, *nirvāṇa* este experienţa spirituală supremă, la care se ajunge printr-un îndelungat proces de cunoaştere şi de meditaţie, de control al simţurilor şi de iluminare. Este eliberarea de *saṃsāra*, „extincţia" definitivă a acelui flux de agregate numit „eu". Primele texte îl definesc drept „încetare", „absenţa setei de viaţă", „detaşare": „Fenomenele sînt caduce, supuse legilor apariţiei şi pieirii. [...] Pentru ele dispariţia înseamnă fericirea" (*Mahāparinirvāṇasūtra* VI, 10).

Exprimată mai ales în mod apofatic, increată, inalterabilă, fără început şi fără sfîrşit, necondiţionată, această stare pură dincolo de bine şi de rău şi de orice factor care să lege existenţa de curentul transmigrărilor, acest neant absolut care transcende cele mai înalte etape ale experienţei mistice reprezintă idealul spre care trebuie să se tindă. Omul, „umbră împinsă de un vînt năprasnic care necontenit îi adună laolaltă sau îi împrăştie diver-

sele componente", va putea, „alungîndu-şi dorinţa, să întrerupă cursul fluviului existenţei. Înţelegînd sfîrşitul a tot ceea ce e menit să piară, va putea recunoaşte „ceea ce nu a fost creat" (*Dhammapada* 383).

În Canon, pasajele despre *nirvāṇa* sînt rare: rămîne deci o profundă ambiguitate în împletirea dintre două perspective epistemologice şi soteriologice. Dacă *saṃsāra* e înţeleasă în termeni obiectivi ca lumea trecătoare care oferă numai durere, atunci *nirvāṇa* trebuie să fie ceva diferit. Aici vechea metaforă a „celuilalt mal" devine comprensibilă, deoarece surprinde o condiţie în mod obiectiv diferită, atinsă doar în momentul morţii şi al ieşirii definitive din ciclul reîncarnărilor: este „*nirvāṇa* completă". Conceptul de extincţie este aprofundat pînă ce dobîndeşte realitatea unei bucurii „dincolo" de viaţă şi de moarte. Dar dacă *saṃsāra* e interpretată ca fiind starea subiectivă de suferinţă a minţii ignorante, prizonieră în bezna propriilor iluzii, atunci trecerea de la *saṃsāra* la *nirvāṇa* capătă sensul unei radicale schimbări interioare. În calitate de stare mai rarefiată de cunoaştere, *nirvāṇa* nu este altceva decît starea minţii iluminate. Deosebirea devine exil: *nirvāṇa* este în *saṃsāra*, mîntuirea nu este în evadarea dintr-o lume a suferinţei, ci în căutarea exclusiv interioară în vederea iluminării în această viaţă.

5. Amintirea cuvîntului: formarea Canonului

Transformarea idealurilor ascetice într-un sistem de doctrine şi într-un cod de reguli monastice a reprezentat culmea procesului de abstractizare a figurii carismatice a întemeietorului şi de transformare instituţională a ceea ce se născuse ca o mişcare de deviere.

A fost un efort lent, dar constant, pentru fixarea învăţăturilor lui Buddha. Şi atunci cînd grupurile de călugări cerşetori au devenit numeroase şi au ajuns sedentare, a fost şi mai urgentă cererea de a se stabili un cod de reguli comune ca instrument indispensabil pentru a prezerva coeziunea şi supravieţuirea însăşi a Comunităţii. Tot din primele secole datează şi voinţa difuză de a aprofunda şi a armoniza într-o „cale" coerentă conţinuturile şi tehnicile meditaţiei.

Canoanele care au ajuns pînă la noi constituie texte sacre deosebit de complexe, fruct al unei elaborări colective însumînd efortul unor generaţii de monahi pentru a transmite din memorie învăţătura întemeietorului. Opera de transcriere a textelor s-a petrecut la circa patru secole după moartea lui Buddha. Toate şcolile posedau propriul lor corpus scriptural, numit *Tripiṭaka*, compus din trei secţiuni: *Sūtrapiṭaka*, transmiţînd învăţătura lui Buddha, *Vinayapiṭaka*, transmiţînd regulile Comunităţii monastice, şi *Abhidharmapiṭaka*, transmiţînd aprofundarea teoretică a doctrinei întreprinsă de diverse tradiţii scolastice.

6. Amintirea imaginii: biografiile lui Buddha

Moartea unui fondator carismatic produce întotdeauna o traumă sfîşietoare, care pune în joc supravieţuirea însăşi a primei comunităţi de credincioşi. Discipolii lui Buddha au înfruntat criza aceasta cu presupunerea că „Desăvîrşitul nu poate fi cunoscut cu uşurinţă prin cuvinte" (*Saptaśatikāprajñāpāramitā*). Această convingere a inspirat căutarea unor căi noi, diferite de naraţiunile orale ale învăţăturii, pentru a menţine viu sensul experienţei maestrului.

Imaginea lui Buddha a devenit sursa unei inspiraţii religioase foarte creative. Diversele tipuri de reprezentare vizuală, înflorirea unor multiple forme de cult, alegerea unor noi teme de contemplare au aruncat în criză multe locuri comune în legătură cu rolul secundar al practicilor „religioase" în tradiţia buddhistă. Primul buddhism avea să fie mult mai bogat şi mai liber în practică faţă de ceea ce se poate deduce din meticuloasele speculaţii ale textelor canonice. Şi atunci cînd practica s-a consolidat în toată complexitatea semnificaţiilor sale simbolice, scolastica a căutat s-o înglobeze în schemele ei doctrinare.

Unul din primele moduri în care buddhiştii au elaborat posibilităţile semantice ale imaginilor fondatorului a fost cu ajutorul epitetelor. Încă în *Majjhimanikāya*, Upāli, un discipol al lui Buddha, l-a preamărit cu o sută de titluri onorifice, iar versiunea sanscrită a textului adaugă că „le-a rostit prin inspiraţia spontană a credinţei". Anumite epitete accentuau calităţi ale lui Buddha mai puţin evidenţiate în scrieri; altele, ca *mahāpuruşa*, „de măreţie cosmică", *cakravartin*, „suveran universal", *bhagavan*, „stăpîn binevoitor", preluau paradigme mitice. Altele, ca *tathāgata*, „desăvîrşitul", păstrau o aură de ambiguitate sacrală şi de mister. Rostirea lor a devenit suport pentru rugăciune şi pentru practicile contemplative. În decursul secolelor, epitetele s-au concentrat mai mult asupra aspectelor extraordinare ale lui Buddha şi au devenit astfel baza devoţiunii. Comentatorii au cercetat în profunzime densa polisemie a adjectivelor, creînd etimologii elaborate care le-au lărgit semnificaţia. Şi tot graţie acestor epitete credincioşii au început să-l conceapă pe maestru ca pe revelaţia pămîntească a unui absolut transcendent.

Primele texte buddhiste nu narează o viaţă *continuă* a lui Buddha, deoarece ele se concentrează asupra învăţăturilor lui. Dar în perioada cuprinsă între anii 200 î.C. şi 200 d.C., preluînd din tradiţiile orale şi amplificînd referiri fragmentare prezente în *sūtra*, diferite şcoli au creat biografii. Lucrările *Mahāvastu*, *Lalitavistara*, *Nidānakathā* sau faimosul poem *Buddhacarita* atribuit lui Aśvaghoşa se bazau fără îndoială pe fapte istorice reale, dar ele au fost îmbogăţite cu motive mitologice şi cu episoade edificatoare. A început să se pună accentul mai mult asupra naturii transcendente a lui Buddha: dacă primele povestiri relatau frămîntările sau slăbiciunile lui Siddhārtha,

el apare acum mai presus de orice fragilitate omenească şi o aură de miracol iluminează momentele cruciale ale existenţei sale într-un scenariu de dramă cosmică.

CULTUL „STŪPELOR"

Potrivit celor relatate în *Mahāparinirvāṇasūtra*, după ce Buddha a intrat în *nirvāṇa* cea desăvîrşită, trupul său a fost incinerat şi relicvele sale au fost distribuite. Pentru a le păstra au fost înălţate *stūpele*. Conservarea rămăşiţelor pămînteşti ale unor regi sau eroi în construcţii funerare era o veche practică indiană, şi buddhiştii au luat-o drept model. *Stūpa* reamintea eterna măreţie a întemeietorului şi făcea ca amintirea lui să fie simţită într-un mod mai tangibil. O dată cu regele Aśoka, acest cult al *stūpelor* s-a răspîndit în întreaga Indie. Călugării disprețuiau cultul relicvelor, ei păstrînd în amintire cuvintele lui Buddha de a nu venera persoana, ci mesajul. Unele şcoli se opuneau cu tărie acestui lucru, văzînd cum devoţiunea credincioşilor făcea din Buddha o fiinţă divină. Dar în ciuda acestei opoziţii – sau poate tocmai datorită acesteia –, în jurul *stūpelor* au înflorit practici de cult centrate pe Buddha, care îi aveau în prim-plan pe laici şi care vor avea o influenţă decisivă asupra dezvoltărilor doctrinare ulterioare.

Imaginile întemeietorului păstrate în *stūpa* sînt enigmatice. Monumentele de la Bhārhut, Sāñcī şi Amarāvati abundă în decoraţiuni reprezentînd figuri umane sau divine, dar Buddha este mereu reprezentat prin simboluri pure, care cuprind în ele sensul învăţăturii: este arborele iluminării, tronul suveranului universal şi roata *Dharmei*. Poate că emblema abstractă era considerată mai potrivită cu contemplarea; poate că aniconia dorea să sublinieze natura transcendentă a întemeietorului. Buddhiştii au acceptat sensul mai profund al acestui monument şi i-au reelaborat codurile expresive pentru a le adapta la viziunea lor. Arhitectura tradiţională a *stūpei* reprezenta universul; el a devenit simbolul pentru *dharmakāya*, trupul transcendent al lui Buddha, şi fiecare componentă monumentală trebuia să fie corelată cu o treaptă a desăvîrşirii spirituale către iluminare. În secolul I î.C. s-a dezvoltat practica devoţională asociată imaginii antropomorfe a lui Buddha. La Mathurā, în India de centru-nord, unde par să fi fost create primele statui, sculptorii au utilizat iconografia divinităţilor *yakṣa*, foarte venerate în India antică, pentru a transpune ideea unui Buddha ca fiinţă supraumană. De fapt, noua ritualitate buddhistă (ofrande de flori, alimente, tămîie, muzică şi rugăciuni) prezenta o continuitate puternică cu vechile culte închinate zeilor. Existau de asemeni, în simbolismul solar, influenţe iraniene şi centro-asiatice. În Gandhāra, artiştii au sculptat mai tîrziu imaginea lui Buddha într-un mod diferit, dar la fel de fascinant, utilizînd convenţiile estetice elenistice introduse în Asia de greci.

Textele canonice vorbesc despre diferiţi *buddha* care au trăit în epoci diferite şi în lumi diferite. Ei nu sînt toţi egali: desăvîrşirea lor spirituală este

mai mare sau mai mică după aspiraţiile lor. Unii, o dată ce au ajuns la iluminare, păstrează roadele acesteia doar pentru sine, alţi *buddha* în schimb practică virtuţile pentru a ajuta fiinţele simţitoare. Alţii, în sfîrşit, creează Pămînturile Neprihănite, în care credincioşii pot să renască şi să afle mîntuirea. Destul de curînd, Śākyamuni a fost descris ca unul din seria de *buddha* apăruţi în lumea noastră. Se înălţa astfel semnificaţia experienţei pămînteşti a lui Śākyamuni: faptul de a-l desemna drept maestru al epocii noastre, de a-i atribui o „descendenţă" şi de a face ca experienţa lui pămîntească să adere la logica unui model de desăvîrşire metafizică conferea o legitimare mai profundă mesajului său „istoric". Ideea unei mulţimi de *buddha* întemeia de asemenea o nouă soteriologie. Deoarece sugera că, chiar şi dacă mesajul lui Śākyamuni ar fi fost uitat, exista certitudinea că un alt *buddha*, Maitreya, ar fi venit pe pămînt spre a aduce adevărul şi mîntuirea.

7. Comunitatea călugărilor

Învăţătura lui Buddha se propune ca o „cale" spre adevăr ce poate fi verificată prin experienţa personală bazată pe practică. Vreme îndelungată s-a crezut că numai opţiunea monastică ar fi reprezentat „calea de mijloc" ideală, între iluziile vieţii mundane şi abisurile vieţii ascetice, capabilă să realizeze eliberarea (MONAHISMUL*).

În perioada de propovăduire a lui Buddha, discipolii au format în jurul lui prima comunitate (*saṃgha*). Tradiţia păstrează amintirea lui Kauḍinya, primul convertit; a lui Mahāprajāpatī, femeia care a înfiinţat ordinul monastic feminin; a lui Śāriputra, maestru al doctrinei; a lui Mahākāśyapa, care excela în practicile meditative; a lui Maudgalyāyana, marele taumaturg; a lui Ānanda, discipolul cel mai îndrăgit.

Vechii călugări (*bhikṣu*) se deplasau din sat în sat, dormind în aer liber şi trăind din pomeni. În sezonul ploilor, se adunau în păduri, în colibe precare, pentru a relua apoi, fiecare pe drumul său, răspîndirea învăţăturii. La început, comunitatea era un grup nonconformist. Varietatea compoziţiei sociale a călugărilor reflecta fluiditatea societăţii indiene din epocă, dar ea reflecta de asemenea opoziţia lui Buddha faţă de caste şi se traducea de fapt într-o critică politică la adresa lumii brahmanice. Noul ordin al cerşetorilor fără domiciliu fix constituia o societate alternativă, în care marginalii puteau să-şi afle refugiu, să redescopere un sentiment al apartenenţei şi un scop. Cu timpul, comunităţile au devenit sedentare şi a început tradiţia chinovială. Viaţa lor se compunea din sărăcie, din tăcere, marcată de timpul pentru cerşit, pentru meditaţie şi pentru studiul scripturilor. Idealul monastic a reprezentat întotdeauna o cale de mijloc între două contrarii dinamice ale sacrului: pe de o parte, respingerea lumii şi tăcerea căutării interioare prin asceză (este

luminoasa tradiţie mistică a buddhismului); pe de alta, plecarea în lume, împovărarea cu angoasele cotidianului în numele valorilor etice ale compasiunii şi altruismului (este vechea practică „sacerdotală" a călugărului, care întemeiază şi tradiţia medicală şi pedagogică a buddhismului).

Plecînd urechea la rugăminţile lui Mahāprajāpatī, Buddha a înfiinţat şi o comunitate monastică feminină, stabilind totuşi pentru călugăriţe (*bhikṣuṇī*) o regulă mai severă şi impunîndu-le obligaţia de a se sustrage unui îndrumător spiritual masculin.

Două sînt fazele hirotonirii. Prima marchează actul renunţării de către novice la legăturile cu lumea: o dată ce a îmbrăcat veşmîntul şi s-a ras în cap, el se angajează să respecte întocmai cele zece precepte fundamentale. La încheierea noviciatului, în prezenţa a cel puţin zece călugări, printr-o ceremonie simplă şi totuşi solemnă, este primit în ordin. În sînul vechii comunităţi, unica distincţie ierarhică acceptată corespundea vechimii diferite a hirotonirii.

Între îndatoririle călugărului există înainte de toate interdicţia de a ucide sau de a face rău altor fiinţe. Există apoi regula sărăciei: ideea de „posesiune" era în mod explicit condamnată în *Suttapiţaka* (IV, 3). Cheta, reţinută şi în tăcere, din casă în casă, trebuia să fie unicul mod de a-şi asigura subzistenţa şi prin inevitabilele umilinţe trebuia să-l facă pe călugăr să treacă peste orice sentiment de orgoliu. Problema proprietăţii a dispărut o dată cu afirmarea vieţii chinoviale; ea a fost rezolvată printr-un consimţămînt la un „patrimoniu colectiv" al mînăstirii, şi donaţia către *saṃgha* a fost considerată un act meritoriu. În toate culturile din Asia, templele deosebit de legate de autoritatea guvernului au obţinut donaţii, privilegii şi scutiri de taxe; au devenit centre ale unei vieţi religioase înfloritoare, ale ştiinţei, artelor şi, inevitabil, chiar ale puterii politice, ale intrigii şi corupţiei.

Altă regulă monastică este castitatea: raporturile sexuale şi legăturile afective sînt considerate surse de iluzie şi obstacole periculoase în calea eliberării. Există, în plus, interdicţia riguroasă de a-ţi atribui, din orgoliu sau din lăcomie, perfecţiuni spirituale supraomeneşti. Urmează apoi o serie amănunţită de prohibiţii: să nu furi, să nu minţi, să nu bei băuturi care te ameţesc, să nu dansezi şi să nu cînţi, să nu te preocupe înfrumuseţarea propriului trup etc. Anumite păcate implică expulzarea din comunitate, altele obligă la penitenţă. Disciplina monastică a fost întotdeauna interpretată nu doar ca o cale morală, ci şi ca o metodă de purificare spirituală care îl ajută pe călugăr să reziste la tulburarea simţurilor. Mintea împăcată, la rîndul ei, îl îndepărtează de faptele incorecte. Aici se află sensul în întregime buddhist al confesiunii rituale faţă de alţi călugări: este un act care „eliberează mintea" de angoasa reprimată şi, redînd seninătatea, reface capacitatea meditativă.

Saṃgha îşi are rădăcinile într-un ideal de armonie şi a tolerat întotdeauna un oarecare grad de dezacord, cu condiţia să fie paşnic. Codul primu-

lui monahism garanta deja solidaritatea, dar nu impunea nici o unică organizare ierarhică nici o autoritate doctrinară şi „politică" la vîrf. Buddha a refuzat să-şi desemneze un succesor, spunînd că numai doctrina sa trebuia să le fie călăuză credincioşilor.

Relaţia dintre *saṃgha* şi puterea politică nu a fost niciodată uşoară şi nici cu sens unic: ambele s-au provocat una pe cealaltă şi au avut nevoie una de cealaltă. Raporturile au fost legitimate prin teoria similitudinii speculare dintre *buddha* şi *cakravartin*, monarhul universal. Generozitatea regelui slujea la propagarea *Dharmei*, tot aşa cum supunerea călugărilor legitima pe suveran şi puterea sa. Dacă monahii se rugau pentru bunăstarea statului, puterea seculară avea tot interesul de a menţine armonia comunităţii. Nu pare întîmplător faptul că primele şi cele mai importante Concilii au fost patronate de rege, Ajātaśatru, Aśoka, Kaniṣka, şi atunci cînd India a fost unită sub dinastiile Maurya (322-185) şi Śuṇga (185-173), *saṃgha* a atins punctul coeziunii maxime. Deoarece *saṃgha* era lipsită de o autoritate supremă înzestrată cu puteri coercitive, suveranul a devenit garantul disciplinei, al codificării doctrinei, al soluţionării conflictelor mai acute. Totuşi, nu se poate nega faptul că exista o tensiune latentă între *saṃgha* şi autorităţile statului. Pentru că există un al treilea element puternic de interacţiune socială, corpul credincioşilor laici, cărora deseori în decursul istoriei călugării le-au luat apărarea, devenind purtătorul de cuvînt al opoziţiei.

8. Primele şcoli de gîndire

O dată cu formarea scolasticii *Abhidharmei*, buddhismul a dezvoltat problematica filozofică implicită în învăţătura fondatorului. Unele texte mai vechi sugerează că primii maeştri puneau accentul mai mult pe renunţarea la lume, pe pacea meditaţiei, pe detaşarea de conflictele politice şi religioase, decît pe tentaţiile şi pe neliniştile speculaţiei metafizice. Dar de aici nu se poate afirma că primul mesaj al lui Buddha ar fi fost lipsit de densitate teoretică. Śākyamuni nu şi-ar fi lăsat amprenta asupra culturii timpului său dacă nu şi-ar fi prezentat doctrina în termeni filozofici capabili să se confrunte în mod convingător cu şcolile care reînnoiau atît de profund gîndirea religioasă a Indiei.

Faimoasa „tăcere a lui Buddha" în faţa unor întrebări – dacă universul era etern sau nu, dacă era finit sau nu – nu înseamnă că ar fi fost indiferent la problemele abstracte sau că le-ar fi ignorat. Dimpotrivă, învăţătura sa presupunea o critică a prezumţiilor de adevăr ale discursului metafizic şi se traducea în analiza antinomiilor care viciau doctrinele din vremea sa. Aşa cum respinsese excesele ascezei, tot aşa Śākyamuni respingea şi extremele

metafizicii, iar prin enunțul celor Patru Adevăruri muta focalizarea filozofiei asupra eficacității ideilor în procesul eliberării de suferința de a exista. Prin același ideal, buddhismul mai vechi se va concentra asupra doctrinei non-eului și a „producerii intenționate", adică asupra acelor idei inovatoare care legitimau strategia mîntuirii enunțată în cuvîntul de la Benares.

O multitudine de cauze, urmînd o dinamică comună atîtor mișcări religioase, a favorizat apariția a diverse școli în interiorul primei comunități. Pe de o parte, prezența, în mesajul fondatorului, a unor aspecte doctrinare nesistematizate care puneau probleme exegetice dificile, pe de alta, absența unei autorități care să concentreze în sine suficientă putere pentru a impune o „ortodoxie". Pe deasupra, într-o tradiție – ca aceea indiană – de mare libertate a căutării interioare.

Rarele documente vorbesc despre o primă mare schismă cu prilejul Conciliului de la Vaiśālī, la o sută de ani de la moartea lui Buddha. Au urmat alte dezbinări, dar nu au fost rupturi iremediabile, și nici nu există informații că acel conflict de idei s-ar fi transpus în acte de violență. Aceasta și datorită faptului că divergențele de interpretare nu atacau nucleul central al învățăturii și liniile directoare ale practicii.

Încă de la început, teoria non-realității sinelui a jucat rolul cel mai important. Era atrăgătoare pentru că reprezenta o formulare pe cît de originală, pe atît de radicală a semnificației durerii și a eliberării. Dar curînd au ieșit la lumină dificultăți nodale, sursă a unor subtile dispute filozofice.

Negarea esenței individuale părea a fi în contradicție cu principiul conexiunii cauzale a *karmei* pe care Buddha o accepta. Nu era nicidecum evident cum putea fi admisă responsabilitatea morală dacă nu exista un eu continuu de-a lungul diferitelor reîncarnări. Buddhismul antic susținea că de fapt conglomeratul psihofizic al omului se dizolva în momentul morții, dar din cauza *karmei* acumulate se forma din nou un agregat de elemente și de conștiință ce nu putea fi identificat cu organismul precedent, dar nici nu era cu totul diferit, întrucît era o consecință a „istoriei" lui. Scolastica *Abhidharmei* va vorbi despre un „curent" al formelor mereu schimbătoare care se desfășoară la infinit trecînd prin diferitele vieți, ca o succesiune de stări de conștiință. Și au avut loc importante dezbateri despre natura pasiunilor, despre dorințe și despre formele percepției senzoriale. Totuși, diverși filozofi „eterodocși" au abordat problema continuității în interiorul fluxului agregatelor.

Cam pe la 280 î.C., pe trunchiul *Sthaviravādin* s-a format curentul *Pudgalavādin*, care afirma realitatea „persoanei". Potrivit fondatorului, Vātsīputra, exista o entitate care nu aparținea celor cinci agregate și nici nu era în afara acestora: era elementul care, transmigrînd, explica mecanismul răsplătirii faptelor în planul unei succesiuni logice a existențelor. Chiar și *Sarvāstivādin* acceptau o „substanță" care se conserva în ciclul vieților și au dezvoltat o

sofisticată teorie a timpului pentru a explica „fructificarea" *karmei* între trecut şi viitor şi armonizarea legilor cauzalităţii cu doctrina instabilităţii, conturînd poate cea mai complexă dintre hărţile buddhiste ale creşterii spiritualităţii către eliberare. Ca şi *Sautrāntika*, au dezvoltat teorii asupra cunoaşterii, asupra stărilor profunde de conştiinţă, asupra apariţiei reprezentărilor şi asupra naturii limbajului, care vor avea un puternic impact asupra epistemului *mahāyāna*. În mod inevitabil s-au lovit de opoziţia aproape a tuturor şcolilor mai tradiţionaliste, care au sesizat aici tendinţa de a legitima principiul clasic al *ātman*-ului, atît de categoric negată de Buddha.

Dintre atîtea dispute, din care se păstrează doar urme înşelătoare în texte, una în special – despre natura *arhat*-ului – apare ca emblematică. *Arhat* înseamnă omul care a atins cel mai înalt nivel spiritual şi şi-a eliberat mintea de iluzii. În cursul unor meditaţii tot mai intense, *arhat* a fost capabil să stăpînească stări de concentrare profundă. El a perfecţionat cunoaşterea propriilor vieţi trecute, a văzut, ca şi Buddha, nesfîrşitele cicluri ale renaşterilor şi a realizat în mod intuitiv comprehensiunea ultimă a durerii existenţiale şi a cauzelor ei. Cu dorinţa ţinută în frîu, liber de orice ataşament, „a trecut dincolo", a atins *nirvāṇa*.

ŞCOALA „THERAVĀDA"

Singura dintre cele „Optsprezece şcoli" ale buddhismului antic care continuă să existe şi în zilele noastre, şcoala *Theravāda*, „şcoala celor vechi", a păstrat pali ca limbă sacră şi transmite ceea ce ea susţine a fi învăţătura originară a lui Buddha. E răspîndită în Sri Lanka, Birmania, Thailanda, Laos şi Cambodgia.

Strict reglementată de codul monastic, Canonul ei respinge ca neautentice *sūtrele* din *Mahāyāna*.

Punctele cele mai importante ale doctrinei sale sînt ideea de non-eu, apărată împotriva celor care susţin existenţa vreunei forme durabile de identitate personală; ideea existenţei doar a momentului prezent, împotriva celor care afirmă continuitatea timpului şi a ciclului renaşterilor; idealul soteriologic al *arhat*-ului, împotriva celor care îi pun la îndoială desăvîrşirea spirituală şi, în sfîrşit, în deplină coerenţă cu o abordare doctrinară atît de riguroasă, valoarea exclusivă a opţiunii monastice.

În afara Canonului, marea literatură buddhistă în limba pali include tratate, comentarii doctrinare şi cronici. Nu mai este vorba de nişte scrieri anonime, ci de lucrări atribuibile unui autor anume, a cărui personalitate se dezvăluie într-un stil literar mult mai bogat şi original. Textele majore inspirate din învăţătura din *Theravāda* au fost redactate în secolele al IV-lea şi al V-lea d.C. de gînditori ca Buddhadatta, Dharmapāla şi Buddhagoşa. Tocmai lui Buddhagoşa, poate cel mai profund şi în mod cert cel mai faimos dintre maeştrii buddhismului antic, îi este atribuit un studiu de mare pregnanţă doctrinară, *Visuddhimagga*.

Primul monahism şi-a făcut un ideal dintr-o perfecţiune rarefiată, care putea fi dobîndită de puţini prin parcurgerea unui lung şi dificil itinerar interior începînd cu refuzul lumii. Cu timpul însă, au apărut divergenţe în legătură cu natura şi caracteristicile *arhat*-ului. În realitate, criticînd modelul de sfinţenie propus de tradiţie şi făcînd vizibile lipsurile acestuia, o parte a comunităţii punea în discuţie anumite principii foarte rigide ale doctrinei, o anumită lipsă de deschidere faţă de laici, anumite respingeri drastice în legătură cu unele interpretări mai „religioase", rod al devoţiunii. Cei mai numeroşi au format un grup numit *Mahāsāṃghika*. Susţinătorii intransigenţi ai idealului antic au luat numele de *Sthavira*, „cei bătrîni".

Dacă a fost micşorat idealul *arhat*-ului, a fost în schimb idealizată figura lui Buddha. S-a răspîndit printre laici şi călugări ideea, mai tîrziu pe deplin prezentată în *Mahāyāna*, a unui Buddha ca „fiinţă transcendentă", manifestare pămîntească a unei realităţi superioare. Pe la 300 î.C., *Lokottaravādin* făceau distincţia între lucrurile aparţinînd acestei lumi, şi de aceea relative, şi lucrurile transcendente de natură substanţială: între acestea, Buddha, fiinţă „din altă lume", lipsit de imperfecţiuni morale şi fizice, omniscient, în permanenţă absorbit în meditaţie profundă şi totuşi capabil de a face să se nască în oameni o credinţă pură.

9. Tradiţia „Mahāyāna"

Către secolul I î.C., se conturează clar în interiorul buddhismului o nouă metafizică sofisticată, un nou spirit religios universalist. Într-un proces treptat, s-au împletit cu speculaţia *Abhidharmei* vechile concepţii din substratul non-arian, imaginarul devoţional înflorit liber în cultele din jurul *stūpelor*, influenţele religioase iraniene şi centro-asiatice, tendinţele *bhakta* ale hinduismului. S-a creat deci o sinteză filozofică capabilă să dea legitimitate teoretică şi coerenţă sistematică acestui creuzet de experienţe spirituale. Se naşte tradiţia *Mahāyāna*, „mare vehicul", numit astfel pentru a accentua detaşarea faţă de şcolile antice supranumite, cu un ton depreciativ, *Hīnayāna*, „Micul Vehicul". Înfloreşte în epoca de prosperitate şi de strălucire culturală a dinastiei Gupta. Nālanda şi Valabhī vor fi cele mai importante instituţii de studii buddhiste pentru cel puţin o mie de ani şi atunci cînd, în secolul al VII-lea, dinastia Pāla va pune stăpînire pe India centro-orientală, Vikramaśīla şi Odantapurī vor deveni la rîndul lor centre de mare spiritualitate.

Printre cercetători există deseori tendinţa de a se exagera opoziţia dintre *Mahāyāna* şi vechile şcoli, de parcă aspiraţiile religioase ale laicilor s-ar fi impus peste o tradiţie monastică conservatoare şi elitistă. Fără îndoială

că laicii şi importanţa crescîndă a femeii în planul de mîntuire au condiţionat formarea unui ideal religios diferit, dar trebuie avut în vedere că multe idei novatoare fuseseră deja exprimate de unele şcoli vechi (*Lokottara*, *Sarvastivāda*) şi că îndrumarea spirituală a rămas mereu ferm în mîna călugărilor. Reînnoirea avea un puternic element de continuitate constituit dintr-un nucleu de idei originare care nu au fost niciodată negate, ci aprofundate şi amplificate de o nouă filozofie. La acest suflu speculativ a contribuit şi reînflorirea hinduismului, în forma sa puranică. Învăţăturile din *Mahāyāna* erau transmise în sanscrită: abandonînd limba pali, buddhiştii intrau astfel în lumea dezbaterilor religioase şi filozofice, ajungînd la izvorul unde se primenise gîndirea hinduistă.

10. „Sūtra mahāyāna". Probleme de hermeneutică

Panorama textelor *sūtra mahāyāna* este extraordinară: se merge de la compoziţii de cîteva rînduri pînă la *Sūtra desăvîrşirii cunoaşterii în o sută de mii de versuri*. În text, spaţiul şi timpul se suprapun, conexiunile par eludate, se trece de la afirmaţii mistice şi tainice la pagini întregi de repetiţii în versuri pentru a susţine efortul memoriei. Marcaje pentru meditaţie, ranforsări ale minţii pentru a pătrunde doctrina, „cuvintele lui Buddha" împreună cu imaginile şi exemplele lor ajutau la experimentarea realităţii aşa cum era ea trăită din punctul de vedere al iluminatului.

Aceste *sūtre* au început să fie redactate la începutul erei noastre – exact în perioada în care vechile şcoli fixau în scris Canonul şi îşi cristalizau în mod definitiv ortodoxia – şi au continuat să fie create în contexte religioase şi culturale diverse cel puţin pînă în secolul al VI-lea. Spre deosebire de *Tripiţaka*, scripturile *mahāyāna*, în India ca şi în Asia Orientală, nu au fost organizate în culegeri structurate în mod rigid. Vizionari şi inspiraţi vor continua timp de secole să compună texte cu convingerea că de fapt cuvîntul lui Buddha nu ar putea înceta să poarte învăţătura *Dharmei* în istorie.

Problema cu care *Mahāyāna* a trebuit să se confrunte a fost cea a recunoaşterii autorităţii propriilor scripturi, care apăruseră atît de tîrziu şi pe deasupra transmiteau mesaje inovatoare. *Sūtrele* încep cu fraza: „Aşa am auzit cu un prilej." Formula servea drept garanţie a fidelităţii învăţăturii originale a lui Buddha. Dar exact aceeaşi formulă a fost folosită şi în deschiderea *sūtrelor* atribuite discipolilor, sau predicate la mai multe secole după moartea fondatorului, sau chiar anunţate de un *buddha* dintr-un trecut mitic.

Adhyāśayasaṃcodanasūtra stabilea principiul că „dacă un lucru oarecare e bine spus, el a fost spus de Buddha". Această afirmaţie marca o ruptură cu tradiţia şi legitima un proces inovator fără limite. Interpretarea textelor

din *Theravādin* era restrictivă: conținutul unui nou text trebuia să adere la Canon *ad litteram*. Pentru maeștrii *mahāyāna*, în schimb, orice nou text care prin conținutul său era coerent cu mesajul lui Buddha putea să aibă autoritate canonică. Criteriile filozofice pentru determinarea „ortodoxiei" textului au prevalat asupra celor de tip filologic în determinarea „autenticității" în sens istoric. Era o argumentație ambiguă, dar eficace, care a permis afirmarea unei vitalități speculative, o creativitate mitopoetică, o introspecție psihologică extraordinare, libere de constrîngerile scolasticii.

Au fost, desigur, experimentate reguli pentru a determina autenticitatea afirmațiilor. *Mahāpadesa* recunoștea patru moduri: apelul la autoritatea lui Buddha, la opinia comunității călugărilor, sau la gîndirea unor bătrîni, sau chiar și numai la înțelepciunea unui singur călugăr. Dar accentul pus pe realizarea personală ca ultimă sursă a înțelegerii adevărului este confirmat în doctrina din *Pratisaraṇasūtra*: bazarea pe semnificație și pe spiritul textului mai mult decît pe cuvîntul lui; oprirea asupra unor pasaje care exprimă o doctrină superioară; preferința pentru intuiție în defavoarea gîndirii raționale.

Diversitatea de conținuturi ale izvoarelor canonice a generat o problemă hermeneutică crucială: dacă adevărul era unic, care era el și cum trebuia ales dintre atîtea învățături? Maeștrii buddhiști s-au întrebat, în afară de aceasta, care era rolul cuvintelor sacre ale Canonului. Cu alte cuvinte, ce legătură era între studiul textului și realizarea *Dharmei*. Problema soteriologică dezvăluia conflictul latent dintre tradiția ascetică și calea sa mistică și instituția monastică și idealurile sale de studiu. Întrebarea era dacă exista un limbaj „mai înalt" pentru a descrie stările profunde de conștiință, care erau posibilitățile și limitele limbajului filozofic în fața iluminării și ce valoare trebuia să se dea „tăcerii" lui Buddha.

Răspunsul a fost că diversitatea învățăturilor nu se datora unei transmiteri confuze a doctrinei, ci era mai degrabă dovada compasiunii lui Buddha, a capacității sale de a adapta învățătura la necesitățile și la limitele discipolului. Oamenii și epocile sînt diferite, ceea ce se potrivește unui individ într-un context social dat nu slujește altuia după o sută de ani și la o mie de kilometri distanță. Scripturile tradiționale sînt valabile, dar Buddha rezervă învățături mai profunde sau mai dificile pentru alte momente și gnozele pentru cei aleși. Cu atît mai mult cu cît instabilitatea, durerea, non-eul sînt realități ale existenței, și revelația lui Buddha este o „metodă" pentru a le înțelege, este „degetul care arată luna" – pentru a cita o vorbă clasică –, nu este luna.

Această schemă hermeneutică e legată de doctrina școlii *Mādhyamika* a celor două niveluri ale adevărului care se întrepătrund: cel relativ, explicit, construit cu limbajul convențional al rațiunii, și adevărul implicit, absolut,

care se poate sesiza în mod intuitiv, dar nu se poate exprima, adevărul vidului. Textele puteau astfel să fie considerate învăţături graduale despre un adevăr „relativ" adaptat la posibilităţile de înţelegere ale credinciosului sau puteau fi interpretate ulterior ca afirmaţii despre adevărul „ultim" al lui Buddha. Deja crearea unui limbaj tehnic în *Abhidharma* fusese un prim pas în separarea celor două moduri de a exprima adevărul. Maeştrii *mahāyāna* afirmau că iluminarea putea fi exprimată doar în mod apofatic, dar şi ei şi-au dezvoltat un limbaj „sacru" pentru a face ca mintea să se apropie într-un fel de tăcerea ultimă.

În contextul buddhist, articulat în atîtea şcoli diferite, ideile despre învăţătura „relativă" şi „absolută" (deosebit de puternice în *Sūtra Lotusului* sau în *Laṅkāvatārasūtra*) sînt dezagregante şi sectare; de fapt, fiecare şcoală va susţine că propria sa învăţătură este cea „mai adevărată". Dar este şi un semn de forţă: tradiţiile religioase din alte culturi, acceptate ca „adevărate" fie şi numai parţial, pot fi astfel înglobate într-un discurs al avansării cunoaşterii pînă la atingerea iluminării.

11. Idealul „bodhisattva"

Bodhisattva („a cărui esenţă este iluminarea") e noul model de sfinţenie. Pivot al viziunii soteriologice, acest ideal a fost creat de grupuri care, în afara mînăstirilor, duceau o viaţă religioasă în jurul *stūpelor*. Ei îşi concentrau practicile religioase, meditative şi devoţionale asupra lui Buddha, identificîndu-se cu el îndeosebi atunci cînd, în perioada vieţilor trecute, el, asemenea lor, se afla în căutarea iluminării, cu scopul de a mîntui toate fiinţele. De la un sens iniţial foarte limitat, *Mahāyāna* a făcut din *bodhisattva* o paradigmă luminoasă a mîntuirii universale. Şi astfel calea *arhat*-ului îndreptat numai spre propria eliberare a fost socotită egoistă, incompletă, iar iluminarea sa inferioară.

„Calea *bodhisattva*" urmăreşte să atingă ţelul cel mai elevat, buddhitatea desăvîrşită. Dar chiar de la început, atunci cînd concepe aspiraţia către iluminare (*bodhicitta*) şi formulează legămîntul de a deveni *buddha*, credinciosul ştie că propria mîntuire implică neapărat o dedicare deplină şi totală mîntuirii celorlalţi şi, prin urmare, el face legămîntul de a-şi amîna extincţia în *nirvāṇa* pînă cînd toate fiinţele vor fi iluminate. În plenitudinea cunoaşterii, *bodhisattva* e absolut lipsit de ideea sinelui şi deci transmite nesfîrşitele valori, acumulate de-a lungul unor eoni de practici spirituale, celorlalţi spre a-i ajuta să înainteze pe drumul desăvîrşirii.

Aşa cum spune *Bodhisattvabhūmi*, faimosul text atribuit lui Maitreyanātha, *bodhisattva* trebuie să depăşească, trecînd prin nenumărate vieţi,

zece stadii ale progresiei spirituale asociate cu zece desăvîrşiri (*pāramitā*). *Pāramitā* sînt trepte ale unui proces de aprofundare cognitivă şi morală, o practică religioasă alternativă la vechea schemă a octuplei cărări. Calea *bodhisattva* e lungă, şi de aceea virtuţile răbdării, ale hotărîrii, ale voinţei sînt fundamentale; dar realizarea iluminării transformă un itinerar al mîntuirii individuale într-un proces de izbăvire a lumii.

Dintre toate aceste virtuţi, pentru *Mahāyāna* supremă este cunoaşterea, *prajñā*: treptata perfecţionare a acesteia face posibilă atingerea celorlalte. Dar o importanţă la fel de mare începe să dobîndească *dāna*, „generozitatea", întrucît este prima virtute, accesibilă şi celui mai umil dintre credincioşi şi, prin urmare, este pasul de început, dar decisiv, către iluminare şi pune bazele compasiunii, fără de care cunoaşterea ar fi imperfectă şi sterilă.

Răul, pentru buddhism, nu este o ofensă adusă lui Dumnezeu sau o nesocotire a intenţiilor sale: el este o ofensă adusă vieţii, dar şi un act de pasiune egotistă care este rea, întrucît produce iluzie, rădăcină a ignoranţei, şi perpetuează durerea existenţială. Binele şi răul, dreptatea şi nedreptatea sînt valori relative care depind una de alta şi ambele trebuie să fie depăşite. Mîntuirea se află în mintea iluminată care transcende orice distincţie dihotomică şi care îl ajută pe om să-şi redescopere în sine adevărata natură „aşa cum este ea" (*tathatā*), a cărei puritate originară este dincolo de bine şi de rău.

Unele curente de gîndire *mahāyāna* nu numai că afirmă că virtuţile *bodhisattva* sînt mai importante decît normele etice, dar ele ajung să susţină că regulile morale sînt numai nişte „mijloace utile", *upāya*, şi, în fond, iluzorii. Comportamentul just al iluminatului trebuie să fie spontan, expresie cu totul descătuşată a naturii sale desăvîrşite, a perfectei treziri a conştiinţei sale, care a depăşit toate dihotomiile. Acţiunea unui *buddha* sau a unui *bodhisattva* este oricum justă, întrucît e motivată de infinita compasiune şi cunoaştere, chiar dacă diferă de codurile etice – sau le este contrară acestora –, care sînt călăuze potrivite unor oameni mai puţin desăvîrşiţi din punct de vedere spiritual.

Unii *bodhisattva*, despre care legenda spune că ar fi atins stările cele mai înalte ale desăvîrşirii spirituale, devin, în imaginarul devoţional, entităţi celeste. Liberi, detaşaţi atît de renaştere, cît şi de extincţie, luminoşi în paradisurile lor, ei se dedică plini de bunătate ajutorării celor aflaţi în suferinţă. Mañjuśrī, *bodhisattva* al cunoaşterii, important în devoţiunea monastică, Samantabhadra, „cel care e pretutindeni binefăcător", Avalokiteśvara, *bodhisattva* al compasiunii. Maitreya, destinat a fi viitorul Buddha al lumii noastre, domneşte peste Pămîntul Pur Tuşita, aşteptînd momentul potrivit pentru a renaşte pe acest pămînt, unde va inaugura o eră de pace, de prosperitate şi de înţelepciune. Încarnare a unor speranţe escatologice, acest *bodhisattva* va căpăta, în decursul istoriei, roluri diferite şi opuse: va fi vene-

rat de suverani pentru a le legitima autoritatea, dar va reprezenta şi speranţa, în cheie religioasă, a unor pături largi de marginalizaţi social, pivotul idealurilor utopice ale unor mişcări milenariste de revoltă.

În primele secole ale erei noastre se schiţează, grandioasă, viziunea unui empireu unde *buddha* unor lumi infinite, *bodhisattva* cereşti, alături de demoni, titani eroi şi sfinţi, îşi dispută preferinţa credincioşilor.

12. „Prajñā", cunoaşterea

Mahāyāna aşază cunoaşterea la începutul drumului spiritual şi la sfîrşit. Moralitatea şi meditaţia nu pot duce la eliberare: cunoaşterea este cea care conferă caracter unitar viziunii religioase şi păstrează viu scopul opţiunilor spirituale. Graţie ei, mintea pătrunde semnificaţia ultimă a realităţii. Aici speculaţia *mahāyāna*, cu o mare îndrăzneală filozofică, susţinută de un grad înalt de subtilitate analitică, trece dincolo de formulările din *Abhidharma*. Desăvîrşirea *prajñei* implică atingerea unei conştiinţe absolute a non-dualităţii în care toate afirmaţiile sau negaţiile sînt depăşite şi recompuse la un nivel mai rarefiat. Liberă de orice formă conceptuală, de orice discurs raţional, mintea surprinde indicibilul realităţii aşa cum este el, adică vidul: în acest din urmă sens, tăcerea cunoaşterii este cea care potoleşte orice gînd şi generează pacea.

Pornind de la conceptul abstract de vid, de la ideea care demonstrează absurditatea gîndirii, tradiţia meditativă răstoarnă perspectiva, întrevăzînd în absolutul iluminării unele valenţe sacrale. Asistăm la un proces de personificare a cunoaşterii care o apropie de *sophia* gnostică: ca ipostază feminină, ea devine „mamă" a nenumăraţilor *buddha* şi *bodhisattva*, pentru ca mai tîrziu, în tradiţia tantrică, să fie venerată ca o zeiţă care generează trezirea minţii.

Textele din *prajñāpāramitā*, ca de altfel din cea mai mare parte a *sūtrelor mahāyāna*, elaborează neîncetat argumente filozofice. Acestea sînt conţinute în tratatele scolastice. Cercetătorii au subliniat frecvenţa unor povestiri cu caracter vizionar în primul *mahāyāna*: „Este o metafizică a viziunii şi a visului", scrie Beyer, „un univers alcătuit din scîntei şi din schimbări instantanee; un univers ce nu se poate defini decît ca vid. Viziunea şi visul devin atunci instrumente pentru a dezmembra categoriile riguroase care au fost în general impuse realităţii şi pentru a revela acea posibilitate în flux continuu care este dimensiunea în care trăieşte *bodhisattva*" (în Lancaster, 1977, p. 340).

Termenii tehnici sînt reluaţi din buddhismul antic, dar interpretaţi cu semnificaţii noi. Învăţătura din *Abhidharma* este demontată în căutarea unei „semnificaţii ultime" încă nedescoperite în spatele cuvintelor din vechile

scripturi. Tema centrală este cunoaşterea, adică adevărul experienţei umane atinse de conştiinţă în realizarea vacuităţii. Din această experienţă derivă idealul de compasiune şi de „puritate originară a minţii omeneşti": acestea vor fi teme de bază ale soteriologiei *mahāyāna* în interpretarea şcolilor din Asia orientală.

13. Nāgārjuna şi şcoala „Mādhyamika"

Gîndirea *mādhyamika* a radicalizat tăcerea lui Buddha, căutînd să demonstreze cum că orice tentativă filozofică de caracterizare a realităţii era limitată de interdependenţa logică dintre cuvinte şi idei. Natura relativă şi înşelătoare a limbajului împiedica posibilitatea de referire la o realitate absolut necondiţionată. Numai practica meditaţiei putea duce la pătrunderea în mod direct şi imediat la nivelul superior al adevărului. *Mādhyamika* este doctrina „de mijloc" atît din punct de vedere ontologic („nu există nici fiinţă, nici nefiinţă"), cît şi din punct de vedere logic („nu există nici afirmaţie, nici negaţie"). Orice discuţie metafizică este în mod radical respinsă ca o înşiruire de propoziţii fără sens: realitatea fiind vacuitate, chiar şi discursul filozofic trebuie să i se conformeze şi deci să tacă sau să procedeze pe cale negativă.

Nāgārjuna (secolul I-II d.C.), fondatorul şcolii, este primul mare filozof al *Mahāyānei* şi cu siguranţă unul dintre cei mai sofisticaţi gînditori buddhişti. *Mūlamadhyamaka kārikā*, opera sa cea mai importantă, este încercarea de revenire la mesajul originar al lui Buddha şi dovedeşte un suflu epistemologic nou şi o stăpînire fără greş a instrumentului logic. Din ea se desprinde o critică a concepţiei asupra realului mult mai radicală decît cea a „non-eului" elaborată în *Abhidharma*. Întreaga realitate este vacuitate; fiecare lucru e lipsit de existenţă intrinsecă, din moment ce depinde de un flux de natură cauzală. Conceptul de *śūnyata* (gol) este explicat în multe moduri de Nāgārjuna: este „calea de mijloc" care depăşeşte opoziţia falsă dintre absolut şi relativ. Este vacuitatea tuturor concepţiilor, inclusiv, în ultima analiză, a doctrinelor buddhiste înseşi. În *Aştasāhasrikā* el scrie: „Chiar şi *nirvāṇa* e ca o vrajă, un vis, şi cu atît mai mult sînt astfel toate obiectele şi celelalte idei. [...] Chiar şi Buddha e ca o vrajă, un vis..."

Pentru a nu cădea în aserţiuni cu caracter metafizic, Nāgārjuna respinge afirmaţiile dogmatice ale adversarului, demonstrînd cum ele duc la concluzii contradictorii şi absurde. Iluminarea este în sfîrşit împăcarea tuturor ideilor, sfîrşitul cuvintelor. Mintea iluminată în mod intuitiv depăşeşte orice gîndire dualistă pentru a se identifica cu golul care se află dincolo şi de fiinţă, şi de nefiinţă. Astfel, nu există diferenţă între *nirvāṇa* şi *saṃsāra*: le uneşte aceeaşi natură relativă.

14. Şcoala „Yogācāra"

În perioada dintre dinastiile Kushan şi Gupta a înflorit un nou curent de gîndire *mahāyāna*, *Yogācāra*, numit şi *Cittamātra*. Fenomen cultural complex, originile lui se pierd în tradiţia speculativă despre cunoaştere; dar idealismul radical care e trăsătura distinctivă a acestei şcoli îşi are originea în aprofundarea practicii meditative şi nu, cel puţin la începuturi, în preocupări cu caracter filozofic.

În cel mai vechi text *yogācāra*, *Samadhinirmocanasūtra* (secolul I), doctrina existenţei doar a minţii este introdusă în contextul unei reflecţii asupra meditaţiei (*śamatha* şi *vipaśyanā*) pentru a înţelege raportul dintre conştiinţă şi existenţa fenomenală. Alte *sūtra* dintr-o epocă mai tîrzie, ca *Laṅkāvatāra*, vor aprofunda această viziune.

Tradiţia *yogācāra* vede în Maitreyanātha (270-350) pe fondator, dar gînditorii cei mai originali ai acestei şcoli au fost doi fraţi, Asaṅga (cca. 310-390) şi Vasubandhu (320-400).

Practicile *yoga* care explorau straturile cele mai profunde de conştiinţă şi tehnicile de contemplare ale lui Buddha vor duce la convingerea că nu exista nimic altceva decît mintea şi că toate formele din univers, în „Trei împărăţii ale Buddhităţii" (*dharmakāya, saṃbhogakāya, nirmāṇakāya*), nu ar fi nimic altceva decît construcţii mentale.

Ideea care domină speculaţia lui Vasubandhu este că „obiectul" extern nu poate fi unitar; mintea noastră, cu categoriile ei, este cea care îl „construieşte" izolîndu-l de curgerea continuă a percepţiilor. De fapt, conştiinţa ca modalitate de gîndire fixă e lipsită de existenţă proprie. Toate lucrurile ce pot fi cunoscute sînt clasificabile în trei aspecte. Primul e aspectul conceptualizat, domeniu al cuvintelor care atribuie existenţă intrinsecă lucrurilor, întrucît, prin descriere, creează existenţa unor „subiecte" şi „obiecte", în timp ce nu există decît percepţii multiforme şi schimbătoare. E aspectul lumii aşa cum este ea concepută la nivel cotidian. Al doilea aspect, definit „dependent", e legat de realizarea originii condiţionate a *dharmelor*. La nivelul acesta cognitiv mai profund, „obiectele" experienţei se dizolvă, depăşite de mintea care recunoaşte fluxurile de percepţii instabile şi relative. Ultimul aspect, starea cunoaşterii adevărate, realizează că nu există nici obiect, nici subiect, ci doar un flux de conştiinţă, „închipuire a nefiinţei". Pentru *Yogācāra*, dimensiunea conştiinţei iluminate este cea care, în mod intrinsec pură, se identifică în vacuitate.

Pivotul speculaţiei lui Asaṅga este *ālayavijñāna*, „depozitul conştiinţei". Meditaţia dezvăluie niveluri diferite de conştiinţă; cel mai profund dintre acestea e ca un substrat a cărui funcţie este de a fi receptaculul „seminţelor" karmice care explică în general existenţa fenomenică şi în special experienţele derivînd din acţiunile executate anterior. *Ālayavijñāna* este deci un flux în permanentă schimbare, bază a existenţei samsarice. Ea este „în-

miresmată" de fapte, iar seminţele *karmei* vor rodi în vieţile viitoare. Înţeleasă ca o formă contaminată încă de conştiinţă profundă, ea este într-un anume sens o realitate individuală: de fapt, aflată într-o permanentă schimbare, e lipsită de natura transcendentală a *ātman*-ului, dar slujeşte de asemenea la conferirea unei linii de continuitate individului. Asaṅga a negat categoric că ar fi reintrodus pe furiş doctrina sinelui. Conştiinţa receptacul era pentru el un flux neîntrerupt care înceta în momentul iluminării.

În această doctrină existau toate premisele pentru o viitoare aprofundare, care într-adevăr este elaborată cu coerenţă lucidă de către Paramārtha (499-569). Atunci cînd conştiinţa substrat încetează, iată că se dezvăluie, strălucind în limpezimea ei, „conştiinţa pură", realitate ultimă, adevărată, permanentă. Ideea lui Paramārtha va fi asociată cu doctrina *tathāgatagarbha*, care identifica o „esenţă de Buddha" prezentă în orice fiinţă.

15. „Karuṇā", compasiunea

Alături de cunoaştere, purtătorul ideal de *mahāyāna* este *karuṇā*, compasiunea pentru suferinţa existenţială pe care o provoacă dorinţa unui *bodhisattva* de a pune mîntuirea tuturor fiinţelor drept condiţie a propriei mîntuiri. Ea derivă din realizarea pe deplin a vacuităţii: nu există într-adevăr *karuṇā*, autentică identificare a sinelui în celălalt, dacă nu s-a ajuns la conştiinţa caracterului iluzoriu al propriului eu.

Potrivit celei mai vechi doctrine, faptele bune şi gîndurile virtuoase umpleau de merite pe cei care le realizau, astfel încît le asigurau o renaştere mai bună. La începutul erei noastre, unele curente filozofice au început să afirme că meritele puteau fi împărţite cu ceilalţi şi dedicate mîntuirii morţilor apropiaţi. Opţiunea aceasta, care în primul buddhism era doar în stare embrionară, devine un pivot fundamental al noii doctrine *mahāyāna*: *bodhisattva* dăruieşte infinitele sale merite tuturor celor care cred în el, pentru ca aceştia să atingă iluminarea. Multe sînt modalităţile de a dobîndi merite, dar virtutea principală este *dāna*, generozitatea. Călugării o practică oferind tuturor învăţătura doctrinei mîntuirii; laicii o practică dînd de pomană călugărilor: astfel, în numele compasiunii iluminatului, se creează o relaţie simbiotică între comunitatea monastică şi societate.

16. „Sūtra Lotusului"

Împletire de viziuni şi scenarii cosmice, izvor al unor pe cît de umile, pe atît de prounde parabole, *Sūtra Lotusului* (*Saddharmapuṇḍarīkasūtra*) este un text paradigmatic din dezvoltarea teoretică a *Mahāyānei* şi sursă

de inspiraţie religioasă superioară. E venerat ca un text „etern", deoarece conţine adevărul ultim, revelaţia cea mai bine păzită, propovăduită de toţi *buddha* din toate epocile.

Pasajele cele mai vechi datează din secolul al II-lea, dar legenda vrea ca textul să fi fost predicat de Buddha spre sfîrşitul vieţii sale. După iluminare, ezitase de fapt să mai predice, tulburat fiind de discrepanţa dintre adevărul profund pe care îl descoperise şi ignoranţa care întuneca mintea oamenilor. În *Sūtra Lotusului*, această discrepanţă este atenuată de ideea că cuvîntul maestrului este un *upāya*, un mijloc provizoriu, parţial dar util, pentru a-l face pe om să înainteze pe calea iluminării. Desăvîrşirea cunoaşterii sale se manifestă prin *upāyakauśalya*, cu alte cuvinte, prin capacitatea de a evalua posibilităţile spirituale ale interlocutorului şi de a expune adevărurile în forme care să fie rînd pe rînd inteligibile, călăuzindu-l treptat pînă la realizarea ultimă. Există aici certitudinea că adevărul cel mai înalt, dacă este explicat în întregime şi în mod direct, rămîne neinteligibil. Această „abilitate a mijloacelor" implică o totală detaşare spirituală pentru a apela la instrumentele relativului şi a conduce mintea ignorantă către cunoaşterea absolutului.

Caracterul polemic şi inovator al *Sūtrei Lotusului* este de netăgăduit: textul poartă în sine, abil învăluite, ideile fundamentale ale buddhismului vechi şi le goleşte, interpretîndu-le ca „mijloace utile" menite să călăuzească doar minţile cele mai obtuze. Idealul *arhat*-ului reprezintă numai un stadiu al desăvîrşirii, nu adevărata culme. Învăţăturile diverselor şcoli nu sînt altceva decît construcţii labile şi provizorii, adaptate în trecut la diferitele capacităţi ale credincioşilor; dar dincolo de ele „calea lui Buddha" e una singură. Cum destinul tuturor fiinţelor nu este altceva decît buddhitatea, cu toţii vor trebui astfel să pornească la drum pe cărarea lui *bodhisattva*, chiar şi cei care, ca *arhat*, presupun că şi-au atins deja ţelul.

Dar textul merge şi mai departe: Buddha revelează că itinerarul său pămîntean, însăşi iluminarea lui sînt realităţi aparente, *upāya*, expediente pe care le-a folosit pentru a-şi adapta mesajul la caracteristicile şi la limitele minţii omeneşti. În realitate, el este o minte iluminată de-o veşnicie, desăvîrşirea lui în cunoaştere şi compasiune este dintotdeauna alături de oameni şi se proiectează în trecut şi în viitor timp de eoni nesfîrşiţi. *Sūtra Lotusului* proclamă un mesaj de speranţă universală, deoarece Buddha se adresează tuturor fiinţelor gînditoare ca „fiilor săi" şi, implicit, revelează că orice om posedă natura desăvîrşită a buddhităţii. În taina minţii sale este deja iluminat: trebuie doar ca el să înţeleagă aceasta.

17. Teoria „tathāgatagarbhei"

Avataṃsakasūtra tradiţiei antice puneau şi ele bazele unei definiţii pozitive a realităţii ultime, afirmînd că în orice fiinţă exista înnăscut un nucleu

de iluminare pură, *tathāgatagarbha*, „esența buddhității", ascunsă în străfundul minții și întunecată de prejudecăți ale rațiunii și de iluzii ale simțurilor. *Yogācāra* și-a însușit acest concept, identificîndu-l cu substratul conștiinței (*ālayavijñāna*), care conținea semințele atît ale iluziei, cît și ale iluminării, ale *saṃsārei*, ca și ale *nirvāṇei*. Iar maeștrii meditației propovăduiau tehnicile meditației pentru eliberarea minții de impurități și pentru a face să înflorească buddhitatea latentă în toată lumina sa de adevăr.

„CELE TREI TRUPURI" ALE LUI BUDDHA

Fantezia credinței și speculația metafizică asupra naturii buddhității au inspirat teoria „trupului triplu" al lui Buddha, pentru a explica de ce oamenii, în lumea relativului, nu au putut niciodată să surprindă adevărul absolut și să beneficieze de învățăturile lui Buddha, care aparțineau unei dimensiuni eterne. Punctul de pornire se baza pe faptul că Buddha, în clipa morții, încredințase fidelilor doctrina sa. Cuvîntul său constituia deci o prezență permanentă. În lumina speculațiilor despre vacuitate, s-a produs o transformare îndrăzneață a sensului: „corpul doctrinei" a început să desemneze atît ansamblul enunțurilor și al stărilor meditative care duceau la surprinderea adevăratei naturi a realului, cît și realitatea ultimă, inefabilă. „Corpul" buddhității absolute, *dharmakāya*, simbolizează perfecta coincidență dintre vacuitate și mintea pură care a înțeles-o. Din acest „trup al adevărului" emană *saṃbhogakāya*, „trupul de bucurie" al lui Buddha care, glorios, în fericirea paradisului său, predică pentru *bodhisattva* și este obiect de venerație religioasă. În sfîrșit, buddhitatea se manifestă în lume, în dimensiunea relativului și a istoriei, *nirmāṇakāya*, dobîndind forma omenească a nenumăraților *buddha* care prin secole au propovăduit – și vor propovădui și în viitor – oamenilor calea spre trezire. Asistăm, așadar, la o răsturnare de perspectivă și de valori. Primul buddhism se concentra asupra acestei vieți, asupra realității nemijlocite și opresive a durerii de a exista și exalta experiența iluminării fondatorului ca modalitatea ideală de detașare și de eliberare de *saṃsāra*. *Mahāyāna*, în schimb, arată drept în sus, spre dimensiunea metafizică a vacuității și spre empireele nenumăraților *buddha* eterni care, în splendoarea lor, manifestă fațetele adevărului, pentru a coborî apoi, cu o privire interioară mai pură și liberă, către formele evanescente ale *saṃsārei* și către *Śākyamuni*, și el o aparițic tranzitorie în timp și în spațiu.

În *Mahāyāna* iluminarea devine adevăratul pivot al căutării spirituale. Speculația asupra „desăvîrșirii cunoașterii" încă de la început respinge bazele epistemologice ale divizării tradiționale între *nirvāṇa* și *saṃsāra*, intuind în iluminare condiția absolută a minții care transcende relativitatea amîndurora. Scopul itinerarului unui *bodhisattva* nu mai este evadarea din ciclul renașterilor și extincția, ținte ideale ale *arhat*-ului. Nu că maeștrii *mahāyāna*

ar respinge ideea de „eliberare" de orice iluzie şi ataşament, dar le reinterpretează sensul. Textele transmit dorinţa oricărui *bodhisattva* de „a-şi amîna extincţia pînă cînd toate fiinţele gînditoare vor fi mîntuite", dar doctrina *mahāyāna* ne învaţă că *bodhisattva* consideră *nirvāṇa* o ţintă „inferioară" şi aspiră la un tip diferit şi mai înalt de „eliberare finală", înţeleasă ca o condiţie de pace şi de limpezire interioară în care iluminatul nu este ataşat nici extincţiei, nici ciclului renaşterilor. Şi este o mîntuire care are o intensă conotaţie etică, deoarece implică dăruirea de sine pentru mîntuirea tuturor fiinţelor.

18. Pămînturile pure

Nirvāṇa nu a fost doar obiect al speculaţiei filozofice a maeştrilor, ea a fost şi punctul focal al devoţiunii credincioşilor. Viziunile credinţei confundau în mod armonios „celălalt ţărm" cu vechiul vis al paradisurilor, creînd astfel imaginarul unui loc „altul" de fericire nesfîrşită. Într-o împletire de influenţe culturale s-a născut credinţa în Pămînturile Pure, spaţii purificate şi iluminate de cunoaşterea şi de compasiunea unor *buddha* şi *bodhisattva* cereşti. Amitābha („lumină nesfîrşită", numită şi Amitāyus, „viaţă nesfîrşită"), de pildă, domneşte peste *Sukhāvatī*, pămîntul beatitudinii, unde renasc oamenii care au credinţă în el şi care, în apropierea lui, ajung la iluminare.

Meditaţia asupra lui Amitābha este practica esenţială. Astfel, lumea lui subterană, Pămîntul Pur, se populează cu imagini care captivează fantezia, deoarece aici se întîlnesc simboluri şi reprezentări tradiţionale din iconografia paradisului. Este deci un loc nespus de frumos şi de fericit, guvernat de un suveran binevoitor şi drept, unde cei care suferă pot trăi o viaţă nouă, în pace, în egalitate şi în belşug. Perspectivele armonioase şi clare ale structurii spaţiale converg către Buddha, iar tehnicile contemplative accentuează viziunile ajungînd să stîrnească stări de exaltare şi de abandon în realitatea sublimă. Realităţile imaginarului paradiziac sînt materiale şi în acelaşi timp imateriale (trupuri luminoase şi transparente, palate deasupra norilor), sînt hibride clasificatoare (oameni care zboară, animale care vorbesc, arbori care au drept fructe pietre preţioase, pîraie de elixir etc.) ce nu pot fi explicate raţional, dar pot fi acceptate dacă sînt crezute graţie credinţei. Prin descrieri amănunţite, textele conduc mintea către vizualizarea, în tăcerea interioară a concentrării, a acestor spaţialităţi abstracte. Intră în acţiune ierarhii estetice şi simbolice, pentru care prevalează, de pildă, culorile cunoaşterii şi ale bucuriei (auriul, argintiul, albastrul) asupra celor ale durerii (negru, cenuşiu, violet); se selectează senzaţiile cele mai nobile (văzul, auzul), realizînd un program sistematic de plăceri vizuale (panorame vaste, ceruri senine, pomi bogaţi în roade, flori care se deschid, creaturi de o frumuseţe fără pereche), plăceri fonice (muzici sublime) şi olfactive (miresme îmbătătoare).

Tradiţia amidistă, cuprinsă în *Sukhāvatīvyuhasūtra* şi în *Amitāyurdhyānasūtra* (secolele II-III), reprezintă o inovaţie ulterioară în gîndire, întrucît pune drept calitate a mîntuirii mai degrabă avîntul credinţei decît rigoarea pătrunzătoare a raţiunii. Tehnicile de meditaţie îl călăuzesc pe om în atingerea unei stări de limpezime şi de calm a minţii care să creeze o legătură personală intimă între credincios şi mîntuitor, de la care poate să provină actul de credinţă adevărată în Amitābha, condiţie pentru renaşterea pe pămîntul său fericit.

19. Buddhismul tantric

În tradiţia *mahāyāna* erau deja prezente practici ezoterice, demonstrate de pildă de *Māhāmāyurī* şi de capitolul IX din *Laṅkāvatārasūtra*, dar foarte curînd perspectiva teoretică tantrică s-a răspîndit, deoarece a reuşit să interpreteze mai bine neliniştile religioase ale epocii. Într-adevăr, speculaţia filozofică *mahāyāna* îşi pierduse îndrăzneala creatoare, se secătuise în scolastică şi nu mai reuşea să perceapă noii fermenţi culturali.

Curentul cel mai radical al buddhismului tantric, *Sahaja*, s-a format în Bengal între secolele al VIII-lea şi al X-lea prin învăţătura maeştrilor Saraha şi Kaṇha şi a reprezentat o sfidare clară a tradiţiei religioase. *Guru* propovăduiau comportamente rebele, cam ţicnite şi neliniştitoare, tocmai pentru a scutura stereotipiile gîndirii convenţionale. Mulţi stăpîneau artele magice şi duceau o viaţă rătăcitoare alături de o femeie cu care practicau tehnicile sexuale *yoga*, convinşi că „omul este prizonierul dorinţei, dar în dorinţa însăşi îşi poate găsi eliberarea", aşa cum scrie în *Hevajratantra*. Maeştri ai unei spiritualităţi rebele, ei idealizau spontaneitatea împotriva unei tradiţii devenite prea dogmatică, exaltau spiritul copilului care trăieşte lumea prin privirea inocentă a fanteziei. Transmiteau experienţa religioasă credincioşilor laici şi le încredinţau roluri importante în cult; dimpotrivă, ei vedeau în viaţa regulată a mînăstirii un obstacol pentru experienţa eliberării interioare.

Celălalt curent tantric, în schimb, s-a integrat în lumea monastică: iniţiaţii săi rosteau legămîntul de *bodhisattva* şi se supuneau regulilor seculare ale *vinaya*. Ei nu vedeau de fapt doctrina lor ca pe o alternativă la *Mahāyāna*, ci ca pe o împlinire ideală a acesteia, dînd ascultare unui adevăr mai profund. Practica tantrică era aşezată în vîrful unui proiect obişnuit de cunoaştere şi de mîntuire, iar misterele cele mai înalte, meditaţiile cele mai sublime erau rezervate doar celor care depăşiseră diversele trepte ale iniţierii.

La Nālandā, faimos centru de studii buddhiste, speculaţia tantrică a înflorit încă de la începutul secolului al VII-lea. În consecinţă, regii din dinastia Pāla au înfiinţat noi universităţi, ca Vikramaśīla, în care predomi-

nau maeştrii tantrici. A fost perioada consolidării şi mai apoi a supremaţiei tantrismului. A devenit atît de important, încît a ajuns să fie considerat al treilea mare „Vehicul": *Vajrayāna*. Termenul ales derivă din *vajra* („tunet", „armă", vechiul sceptru al zeului vedic Indra), un instrument ritual pe care maeştrii tantrici l-au adoptat ca simbol al adevărului nepieritor al lui Buddha, al desăvîrşirii minţii iluminate, al purităţii diamantine a vacuităţii. A fost numit de asemenea „Vehiculul *mantrelor*", datorită importanţei pe care maeştrii tantrici o atribuiau sunetelor, cuvintelor şi frazelor mistice care deja în experienţa religioasă vedică erau considerate instrumente ale minţii pentru a trezi puterea divină şi a o domina.

Textele noului curent, *tantrele*, conţin adevărul cel mai profund revelat în mod direct de Buddha suprem Mahāvairocana şi transmis în taină de la maestru la discipol în afară de învăţarea *sūtrelor* canonice. Este vorba, aşadar, de o cunoaştere iniţiatică interzisă profanului: din această cauză, textele folosesc un limbaj în mod deliberat obscur, bogat în simboluri misterioase, deseori terifiante. Mîntuirea va putea fi cucerită numai de cei care se vor fi dovedit în stare să facă faţă unui itinerar interior dur şi ameţitor. Canonul tibetan clasifică *tantrele* diferenţiindu-le în patru categorii: *Kriyātantra*, concentrate pe ceremoniile şi riturile zilnice; *Caryātantra*, care propovăduiesc conduita justă şi constituie preludiul meditaţiei; *Yogatantra*, care explică tehnicile de bază ale concentrării mistice; şi, în sfîrşit, *Anuttarayogatantra*, care dezvăluie viziunile cele mai pure şi mai luminoase ale contemplaţiei.

Buddhismul ezoteric afirmă că cunoaşterea cea mai profundă coincide cu adevărul desăvîrşit, pe cînd adevărurile exprimate în forme relative sînt de o categorie inferioară, legate de lumea fenomenală, sînt „mijloace adaptate" pentru a aprofunda cunoaşterea, dar au un caracter tranzitoriu şi impur. Tradiţia tantrică, în schimb, nu face distincţia între cunoaşterea pură şi impură, întrucît crede că relativul şi absolutul sînt inseparabile şi reprezintă o unitate fundamentală. Chiar şi formele realităţii concrete şi nepermanente exprimă un adevăr diamantin, întrucît natura lui Buddha se află în orice fiinţă din lume. Aceasta nu era o idee nouă: fusese deja anunţată de *Tathāgatagarbhasūtra*, o dată cu doctrina buddhităţii înnăscute. Dar ea nu dobîndise acel rol central pe care îl va avea în schimb în hermeneutica tantrică.

MAŅḌALA

Maṇḍala cele mai faimoase sînt două. *Garbadhātumaṇḍala* reprezintă înaintarea cunoaşterii către iluminare. În centru, Mahāvairocana şade senin, eteric, pe floarea de lotus. Este trezirea la adevărul care, asemenea florii sacre, se deschide şi iradiază din sine asupra fiinţelor. Figurile unor *buddha* şi *bodhisattva* care o înconjoară sînt aspectele iluminării, taina minţii. Figurile care

mai departe ţin loc de aureolă reprezintă compasiunea şi taina cuvîntului, în sfîrşit, ultima fişie simbolizează cunoaşterea şi taina iniţiatică a trupului. Lumina cunoaşterii pătrunde şi zonele cele mai depărtate ale *maṇḍalei*, unde sînt cuprinse formele lumii fenomenale, oamenii, animalele, demonii, deoarece şi în ele se află buddhitatea. *Vajradhātumaṇḍala* este diagrama adevărului veşnic. Buddha supremul e reprezentat în miezul structurii, într-un halou de lumină lunară. Desăvîrşirea lui îşi arată faţetele în virtuţile simbolizate de cei patru *buddha* şezînd pe tron în jurul lui în punctele cardinale şi *bodhisattva* care îl înconjoară. În jurul lor se înlănţuie, printr-o geometrie supranaturală, miriade de figuri sfinte, asemenea cristalelor de zăpadă repetate continuu. Mintea e vrăjită de rigoarea limpede a simetriei, e ameţită de bogăţia simbolurilor şi se pierde în miile de figuri repetate de *buddha*, ca într-un joc infinit de oglinzi. Suferinţa e cea care marchează înaintarea minţii către cunoaşterea proprie naturi şi a vacuităţii. Deoarece *maṇḍala* este diagrama adevărului ultim, asemenea unui diamant pur care în miile de faţete ale sale reflectă lumina golului.

Atît tantrismul hinduist, cît şi tantrismul buddhist, deşi diferă între ele, împărtăşesc acelaşi postulat şi un oarecare număr de practici de cult, derivate din ideea că simţurile, pasiunea omului, energia trupului său şi a minţii sale, semne şi acestea ale absolutului, pot fi sublimate pentru a accede la iluminare. Rituri mistice stabilesc cu precizie modul de a supune forţele prezente în sine ca şi în univers, pentru a face să se ivească impulsurile inconştiente ale dorinţei şi a le sublima. De aceea parcursul mistic spre eliberarea în această viaţă implică de asemenea dobîndirea unor puteri extraordinare asupra lumii şi asupra minţii.

Natura lui Buddha se manifestă prin cunoaşterea celor „trei taine", a identităţii, şi anume dintre trupul, cuvîntul şi mintea omului şi Trupul, Cuvîntul şi Mintea lui Buddha. Pentru a o pune în lumină, tantrismul propune un nou limbaj care privilegiază gestul ritual, elementul vizual în meditaţie, sunetul misteric. În această alegere face apel la imaginaruri simbolice care îşi au originea în cultele prearice sau în lumea antică a *Vedelor* şi pe care le prelucrează dintr-o perspectivă hermeneutică diferită. Astfel, identitatea dintre eu şi Buddha e retrăită prin simboluri şi rituri care pun în evidenţă o serie de omologii: cele şase elemente ale corpului omenesc, de pildă, sînt identificate cu cele şase aspecte diferite ale trupului mistic al lui Mahāvairocana, cei cinci factori ai personalităţii individuale sînt identificaţi cu cele cinci forme de cunoaştere ale lui Buddha, cu convingerea că barierele dintre materie şi spirit sînt de natură iluzorie.

Practica ezoterică a trupului se traduce în utilizarea *mudrelor*, gesturi şi poziţii codificate ale mîinilor şi ale trupului care, printr-un simbolism rafinat, trimit mintea la imagini şi atribute ale trupului unui *buddha* şi, în sens

metafizic, la „trupul" adevărului. Practica ce dezvăluie taina cuvîntului începe prin rostirea unor *mantre*, litere sanscrite, sau a unor *dhāraṇī*, formule rituale, sunete tainice care conţin distilatul cel mai pur al adevărului lui Buddha. La nivelurile cele mai înalte de concentrare, repetarea sunetului sacru este o pură activitate mentală, de recitare interioară şi tăcută. Mai este, în sfîrşit, calea cunoaşterii misterului minţii lui Buddha, bazată pe meditaţia asupra *maṇḍalei*.

Aşa cum se întîmplă şi cu hinduismul, tradiţia tantrică îmbogăţeşte gîndirea mistică prin simbolismul sexual. Cunoaşterea care în starea sa latentă nu s-a trezit încă la adevăr e simbolizată de o femeie care aşteaptă să se împreuneze, iar în ritul tantric e reprezentată de o prostituată dintr-o castă inferioară vizualizată de mintea iniţiatului ca o zeiţă. Partenerul ei simbolizează puterea trezirii. Împreunarea lor realizează experienţa minţii iluminate care a ştiut să treacă dincolo de orice deosebire, dintre idee şi faptă, dintre rău şi bine, dintre relativ şi absolut.

Bibliografie

BAREAU A., 1963–1971, *Recherches sur la biographie du Buddha dans le Sūtrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens*, 2 vol., Paris.

BECHERT H.–GOMBRICH R., 1984, *The World of Buddhism*, London.

BOTTO O., 1987, *Buddha e il Buddhismo*, Milano.

COLLINS S., 1982, *Selfless persons. Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge.

CONZE E. (ed.), 1973, *The Perfection of Winsdon in Eight Thousand Lines and Its Verse Summary (Prājñāpāramitāsūtra)*, Berkeley.

De BARY W.T. (ed.), 1972, *The Buddhist Tradition in India, China and Japan*, New York.

DUTT N., 1978, *Buddhist Sects in India*, Calcutta.

ERACLE J., 1970, *La doctrine bouddhique de la Terre Pure. Introduction a trois sūtras bouddhiques*, Paris.

GOMBRICH R.F., 1971, *Precept and Practice. Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford.

GOMEZ L.O., 1995, *The Land of Bliss, the Paradise of the Buddha of Measureless Light. Translation of Sanskrit and Chinese Version of the Sukhāvatīvyūhasūtra*, Honolulu.

HARVEY P., 1990, *An Introduction to Buddhism. Teachings, History and Practices*, Cambridge.

HAZRA K.L., 1982, *History of Theāvāda Buddhism in South-East Asia*, New Delhi.

HOLT J., 1981, *Discipline. The Canonical Buddhism of the Vinayapiṭaka*, New Delhi.

HORNER I.B. (ed.), 1954–1959, *The Collections of the Middle Length Sayings*, London.

KALUPAHANA D.J., 1975, *Causality. The Central Philosophy of Buddhism*, Honolulu.

KALUPAHANA D.J., 1986, *Nāgārjuna. Mūlamadhyamakakārikā, The Philosophy of the Middle Way*, Albany.

KATŌ B.–TAMURA Y.–MIYASAKA K. (ed.), 1988, *The Threefold Lotus Sūtra*, Tokyo.

Kiyota M., 1978, *Mahāyāna Buddhist Meditation*, Honolulu.

Lamotte E. (ed.), 1939, *La somme du Grand Véhicule d'Asaṅga*, trad. del. *Mahāyānasaṃgraha*, 2 vol., Louvain.

LANCASTER L., 1977, *Prajñāpāramitā and Related Systems*, Berkeley.

LOPEZ D.S. (ed.), 1988, *Buddhist Hermeneutics*, Honolulu.

PENSA C., 1994, *La tranquilla passione. Saggi sulla meditazione buddhista di consapevolezza*, Roma.

PIANTELLI M., 1996, *Il buddhismo indiano*, in G. Filoramo (ed.), *Storia delle Religioni*, IV: *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Roma-Bari.

PYE M., 1978, *Skilfull Means. A concept in Mahāyāna Buddhism*, London.

SADDHATISSA H., 1970, *Buddhist Ethics. Essence of Buddhism*, London.

SNELLGROVE D.L., 1995, *Buddhism in India and Tibet*, London.

WILLIAMS P., 1990, *Il Buddhismo mahāyāna. La sapienza e la compassione*, Roma.

17

Buddhismul chinez

1. Buddhismul şi cultura chineză

Începînd din primele secole ale erei noastre, buddhismul a avut o foarte largă răspîndire în Asia, de-a lungul a două direcţii principale: din India s-a propagat spre nord în ţările din Asia Centrală, pentru a ajunge mai tîrziu în China şi, trecînd prin Coreea, în Japonia. Urmînd în schimb ruta meridională, a ajuns în Sud-Estul asiatic. Trecerea în China marchează un moment crucial în transformarea şi elaborarea doctrinei indiene care, într-o formă reînnoită şi îmbogăţită de cultura chineză, este transmisă ţărilor limitrofe. Gînditorii chinezi operează marile opţiuni hermeneutice care adaptează conceptele de bază ale buddhismului şi îl fac coerent şi în armonie cu străvechea lor tradiţie.

Considerată în primele secole după intrarea sa în ţară o „religie străină", în opoziţie cu gîndirea tradiţională, buddhismul, în aspectele sale spirituale şi seculare, devine cu timpul fundamental în formarea lumii chineze şi se îmbogăţeşte din confruntarea cu taoismul şi cu confucianismul. La sfîrşitul procesului, buddhismul devine vehicul de transmitere în Extremul Orient, pe lîngă mesajul religios originar, şi a culturii chineze înseşi.

Ajunge în China în secolul I d.C., atunci cînd ţara e guvernată de dinastia Han care garantează pacea, unitatea şi prosperitatea economiei. Călugări misionari parcurg într-adevăr acelaşi traseu terestru ca şi negustorii pe Drumul Mătăsii, marea linie directoare comercială a epocii. Se răspîndeşte în mod progresiv în regiunea Gandhāra, în Kashmir şi în Baktriana, iar la sosirea sa în China a suferit deja profunde influenţe din partea tradiţiilor religioase iraniene şi din Asia Centrală. În regiunile din nord, noua credinţă se afirmă rapid atît pentru că aceste zone se află în contact mai direct cu centrele religioase din Asia Centrală, cît şi pentru că, o dată cu prăbuşirea imperiului împăraţilor Han, noile dinastii de origine barbară caută o bază religioasă pentru a construi o nouă ideologie şi se orientează spre buddhism, care astfel beneficiază de sprijinul puterii. Sudul Chinei, în schimb, în urma dezagregării puterii politice, devine bastionul gîndirii clasice, iar buddhismul urmează în această regiune un proces de asimilare diferit.

Cultura chineză cunoaşte buddhismul într-un mod foarte lent şi fragmentar: nu a fost aplicat un cadru complet şi coerent al doctrinei şi al istoriei sale, deoarece textele canonice sosesc în mai multe valuri. Mai tîrziu, apartenenţa cărţilor la diferite şcoli din tradiţia indiană produce confuzie şi deseori chinezii se află în faţa unor interpretări diferite şi contradictorii. Un obstacol ulterior cunoaşterii doctrinei îl reprezintă problemele de traducere. Primul centru de traducere a textelor a fost organizat la Luoyang de călugări străini. An Shigao, traducător faimos, era part, nu indian. La început, lucrările nu constituie o redare directă din sanscrită în chineză, ci trec printr-o serie de medieri datorită cunoştinţelor lingvistice parţiale puse laolaltă printr-o muncă de grup. Chinezii nu au încă o experienţă directă a buddhismului indian, iar călugării care sosesc nu sînt în stare să explice în chineză textele şcolii lor.

În legătură cu izvoarele, exista o altă problemă greu de rezolvat: cum să se traducă ideile buddhiste care aparţineau unei lumi de gîndire atît de străine de tradiţia filozofică chineză. Existau două opţiuni: prima era să se lase termenul filozofic ca atare şi să se explice sensul lui în glose, a doua era să se utilizeze un termen aparţinînd tradiţiei de gîndire chineze care, prin analogie, era cel mai apropiat de original. Primii traducători au făcut această din urmă alegere şi au utilizat terminologia taoistă (cap. XX). Acest pas a fost de o importanţă capitală, deoarece, dacă pe de o parte trăda ortodoxia învăţăturii, pe de alta inocula buddhismului o nouă sevă plină de sugestii filozofice. O asemenea lectură în cheie taoistă a lăsat o amprentă de neşters care a dăinuit chiar şi atunci cînd chinezii au ajuns să cunoască cu o mai mare precizie şi profunzime doctrina ortodoxă.

Amestecul de buddhism şi taoism pare determinat de mai mulţi factori: taoiştii au fost primii chinezi care au colaborat la traducerea lucrărilor indiene şi e semnificativ faptul că cea mai mare parte din traducerile din perioada Han tratau mai mult decît despre ideile de bază ale buddhismului, despre practicile de control ale corpului dragi taoiştilor. Se evidenţiază asemănarea exterioară în practicile religioase, în ciuda substanţialelor deosebiri doctrinare. După o teorie răspîndită deja în secolele al III-lea şi al IV-lea, mai ales în sud, unde maeştrii taoişti se refugiaseră după ce dinastiile de origine barbară se instalaseră în nord, Buddha nu era altceva decît încarnarea lui Lao-Zi. Astfel, taoismul din epocă înglobase fără traume noua doctrină. Poate că, dacă nu ar fi existat în secolele următoare un schimb continuu cu India, buddhismul s-ar fi anulat în experienţa religioasă taoistă.

2. Primele şcoli

Primele curente buddhiste dezvoltate în China pornesc de la tradiţia *Dhyāna e Prajñā*. Popularitatea acesteia din urmă a favorizat răspîndirea

Mahāyānei şi pe această tradiţie se va dezvolta speculaţia buddhistă chineză cea mai originală. Încă din primii ani, multe erau textele fundamentale indiene de care chinezii aveau cunoştinţă, chiar dacă în traduceri încă brute: *Prajñāpāramitā* în 8 000 de versuri, *Saddharmapuṇḍarīka*, *Prajñāpāramitā* în 25 000 de versuri, *Sukhāvatīvyūha*, *Vimalakīrtinirdésa*. Atunci cînd, în 402 d.C., marele traducător Kumārajīva (344-413) a ajuns în capitala Chang'an şi a fost pus şef la un centru de traduceri, deja sute de *sūtre*, de texte din *Vinaya* şi din *Abhidharma* făceau parte din moştenirea culturală pe care buddhiştii din primele secole o lăsaseră. Operaţiunea sistematică a lui Kumārajīva de traducere şi ordonare a scrierilor a însemnat o despărţire a apelor: a dat un nou impuls *Mahāyānei* şi a aprofundat învăţăturile lui Nāgārjuna, Vasubandhu şi Āryadeva.

A început o fază de prelucrare a mesajului originar şi de difuziune. Încă o dată, traducerea taoistă a favorizat această tendinţă: tehnicile buddhiste de meditaţie dovedeau multe analogii cu practicile ascetice taoiste de „păstrare a lui unu", aşa cum tradiţia contemplativă a Pămîntului Pur a lui *buddha* Amitābha amintea de imaginarul paradisurilor Nemuritorilor. În afară de aceasta, filozofii din epocă îşi puneau problema relaţiei dintre fiinţă şi nefiinţă, datorită căreia teoria *mādhyamika* a vacuităţii găsea auditori foarte atenţi şi gata să prindă din zbor noi sugestii teoretice.

În secolul al V-lea, în contextul unei exigenţe de înţelegere mai profundă a doctrinei, unii călugări au înfruntat dificila şi lunga călătorie pînă în India. Faxian (317-420) iniţiase era pelerinajelor în căutarea textelor originale, urmat mai tîrziu de Xuangzang (cca. 596-664), una dintre cele mai importante figuri ale buddhismului chinez. Acesta a stat mai multă vreme în India, a învăţat sanscrita şi a devenit un cunoscător profund al doctrinei. Întors în China, va conduce un nou centru oficial de traduceri care va continua opera iniţiată de Kumārajīva, ajungînd să dea traduceri extrem de apropiate faţă de originale.

Întîlnirea dintre buddhism şi cultura chineză nu a fost întotdeauna uşoară. Confucianismul nu putea accepta ideea vacuităţii realului propovăduită de religia străină, şi timp de secole va continua conflictul ideologic, cînd mai pe faţă, cînd mai latent, între tradiţia confuciană şi monahismul buddhist. Literaţii confucieni, oameni ai guvernării, erau ostili idealului de evadare din lume şi reproşau călugărilor indiferenţa lor faţă de normele comportamentului social corect, în favoarea unei logici extramundane de mîntuire. Ei îi acuzau pe călugări că nu se ocupau de îndatoririle lor familiale şi că negau valorile fundamentale, mai ales cea aflată pe primul loc, pietatea filială. Din punct de vedere economic, monahul era taxat drept parazit, leneş şi neproductiv. Ei nu puteau tolera ca *saṃgha* să constituie o societate în societate, care nu recunoştea autoritatea sacrală a împăratului, Fiu al

Cerului; cu atît mai mult cu cît, datorită scutirilor fiscale, unele comunităţi buddhiste deveniseră centre de bogăţie şi putere. În sfîrşit, practicile liturgice devoţionale păreau omului cult confucian, raţionalist şi sceptic, nişte manifestări superstiţioase, dăunătoare poporului.

Dar istoriceşte, buddhismul, prin viziunea sa soteriologică, a reuşit să răspundă într-un fel nou instanţelor mîntuitoare dintr-o epocă de criză, pe cînd vechea tradiţie devenise sterilă. Perioada de consolidare a buddhismului se încheie în secolul al VI-lea: chinezii nu numai că au reconstruit gîndirea originală, dar şi-au însuşit hermeneutica şi logica ei. Începe astfel elaborarea unor sisteme doctrinare originale, care se vor exprima în marile şcoli din epocile Sui (589-618) şi Tang (618-906).

3. Perioada de aur a buddhismului chinez

Şcoala Sanjie, fondată de călugărul Xinxing (540-594), susţinea doctrina „celor trei stadii ale *Dharmei*", adică ale întunecării treptate a cunoaşterii adevărului şi decadenţei practicilor de mîntuire în răstimpul a trei mari ere cosmice. Convingerea că se trăia în ultima eră, cea mai întunecată, a „degenerării Legii", se traducea într-o viziune milenaristă de mîntuire care căuta o convertire interioară radicală prin austeritatea şi disciplina monastică.

Introdusă în China de către călugărul pelerin Xuanzang, tradiţia *Faxian* se baza pe învăţămintele şi practicile meditative din *Yogācāra* şi continua analiza misticilor indieni, îmbogăţind-o cu aportul unor motive aflate în tradiţia meditativă taoistă, despre cele opt stări profunde de conştiinţă şi despre contemplările care îl puteau conduce pe călugăr la o purificare treptată a minţii şi la cunoaşterea desăvîrşită. În secolul al VIII-lea s-a format şcoala *Zhenyan*, care a introdus teoriile şi ritualurile ezoterice ale buddhismului tantric, dar acestea nu au prins rădăcini profunde în lumea religioasă chineză. Ele vor înflori în schimb în Tibet, în Coreea şi în Japonia, altoindu-se pe tradiţia iniţiatică şamanică.

În căutarea unei armonii teoretice, două importante şcoli originare din China au produs o sinteză speculativă a diverselor curente indiene. Bazîndu-se pe ideea de *upāya*, „mijloace adaptate", şi pe hermeneutica nivelurilor progresive ale adevărului, au organizat învăţămîntul lui Buddha în cadrul unei scări care ducea pînă la învăţămîntul cel mai înalt, cel mai „adevărat", reprezentat de *sūtra* principală a şcolii înseşi. *Mahāyāna mahāparinirvāṇasūtra* le oferea un model ierarhic al scrierilor şi al cunoaşterii tot mai înalte. Acest sistem de clasificare, pe care *Tiantai* îl va dezvolta pînă la definirea celor opt stadii ale cunoaşterii, va sluji spre a da un sens diversităţii interpretărilor, spre a stabili preeminenţa propriei tradiţii de învăţămînt şi spre a înţelege motivul pentru care tocmai *sūtra* şcolii a încarnat principiul ultim.

Şcoala *Tiantai* şi-a luat numele de la muntele sacru unde era situată mînăstirea sa cea mai importantă. Doctrina ei se baza pe *Sūtra Lotusului* şi pe *Parinirvāṇasūtra*, pe care fondatorul şcolii Zhiyi (538-597) le interpretase în mod original. El propovăduia că natura lui Buddha era prezentă în toate fiinţele, şi îndemna la înţelegerea acelei armonii tainice care, dincolo de dualismul dintre vacuitate şi existenţă, unea toate realităţile; era o viziune senină, deschisă aporturilor diferitelor tradiţii meditative, cu certitudinea mîntuirii universale, întrucît toate fiinţele din Univers erau deja în mod intrinsec iluminate. Înlăuntrul buddhismului chinez, culminează astfel un lent proces teoretic, de imanentizare a principiului absolut şi de evaluare a realităţii lumii în profundă sintonie cu tradiţia speculativă taoistă.

Chiar de la titlul *sūtrei* pe care o transmitea, *Avataṃsaka*, „a ghirlandei înflorite", şi-a luat numele şcoala *Huayan*. Ea a fost iniţiată o dată cu învăţătura lui Fashun (557-640), maestru de meditaţie, dar sofisticata speculaţie filozofică a lui Fazang (643-712), al treilea patriarh, a fost cea care a conferit doctrinei un caracter sistematic şi un profil original. Chiar şi pentru această tradiţie, principiul ultim şi fenomenele erau legate de o identitate profundă, unde vacuitatea reprezenta aspectul static, iar formele lumii aspectul dinamic. Deriva de aici o viziune totalizantă în care faţetele realului se îmbinau între ele într-o unitate pe care iluminatul o înţelegea la sfîrşit a fi Buddha însuşi.

Deja în secolul al III-lea fusese tradus pentru prima oară de către Zhiqian *Sukhāvatīvyūhasūtra*. La începutul secolului al V-lea, Huiyuan (334-416), inspirat de mesajul de mîntuire din *sūtrele* lui Amitābha, a întemeiat pe muntele Lu o comunitate care practica viaţa ascetică şi înalte contemplări ale paradisului inspirate din *Amitāyurdhyānasūtra*. Era o mişcare de introvertire care, evadînd din lume, căuta mîntuirea creînd deja aici, pe Pămînt, o lume „alta" de fericire, în aşteptarea renaşterii lumii iluminării. Tocmai idealurile sale comunitare de mîntuire vor inspira la secole distanţă mişcarea de rebeliune a Lotusului Alb. Totuşi, mai ales o dată cu maeştrii Tanluan (488-554), Taocho (562-645) şi Shandao (613-681), s-a conturat cu limpezime şcoala *Jingtu*, a Pămîntului Pur, care în China şi Japonia a rămas secole la rînd sursa unei fervente inspiraţii religioase.

Viziunea amidistă (de la numele Amida, o versiune a numelui Amitābha) se naşte dintr-un sens profund al crizei epocale şi din convingerea că era foarte greu pentru oameni, atît de orbiţi de egoism, să ajungă la iluminare prin propriile forţe spirituale într-o epocă de degenerare a *Dharmei*. Totuşi ea anunţă dezmoşteniţilor mîntuirea: fericirea renaşterii în paradisul Pămîntului Pur e posibilă datorită legămintelor lui *buddha* Amitābha de a-i salva pe toţi oamenii, chiar şi pe cei mai răi, cu condiţia să aibă credinţă în el. Există, aşadar, o condiţie pusă realizării legămintelor, şi aceasta este revărsarea unei credinţe pure în inima omului. Idealul credinţei, al unei experien-

ţe care să scape de încătuşarea raţiunii şi care să abandoneze calea unei cunoaşteri prea pline de trufie, pătrunde într-un mod exploziv în buddhism. Se distinge o cale de mîntuire „dificilă" şi una „uşoară", orientată mai ales către laic. Se răspîndeşte astfel practica *nianfo*. Aceasta a apărut ca o formă complexă de contemplare a figurii lui Buddha şi a paradisului său. S-a transformat în simplu act de invocare şi celebrare a sfîntului nume al lui Amitābha, retrăindu-i prezenţa în mod interiorizat, într-un moment de total abandon spiritual.

4. „Chan"

Chan, mai cunoscut ca *Zen*, numele japonez al şcolii, este poate elaborarea cea mai plină de inovaţii a buddhismului chinez, rod al unei sinteze originale dintre doctrina *mahāyāna* şi gîndirea taoistă. Tradiţia vrea ca fondatorul şcolii în China să fi fost maestrul indian Bodhidharma. Multe sînt legendele care vorbesc despre figura lui, despre învăţătura lui, despre tehnicile sale de meditaţie şi despre dialogurile sale enigmatice cu împăratul Wu din dinastia Liang. Dar tradiţia *chan* a început să înflorească doar o dată cu al şaselea patriarh, Huineng (638-713). Noua doctrină va exercita o influenţă profundă nu numai asupra gîndirii religios-filozofice, ci şi asupra idealurilor estetice ale Chinei Tang şi Song.

Chan este îmbibat de doctrinele din *Prajñāpāramitāsūtra*. Dar există o controversă asupra interpretării conceptului de vacuitate şi asupra relaţiei cu cunoaşterea. Aserţiunea despre natura iluzorie a lumii fenomenelor, susţinută atît de radical de *Mādhyamika*, şi reelaborată de maeştrii *chan*, care însă nu fac din ea un ideal nihilist. Ei reiau şi tematicile din *Yogācāra* despre investigarea psihicului şi dezvoltă conceptul de *ālayavijñāna*, „depozit" al tuturor ideilor potenţiale, interpretîndu-l drept condiţia conştiinţei preliminare iluminării. Ei îşi concentrează întreaga practică asupra meditaţiei pentru a impulsiona mintea şi pentru a trece dincolo de dihotomiile ale căror prizonieră este aceasta, deschişi la intuiţia identităţii profunde dintre relativ şi absolut, şi descoperind în cele din urmă propria natură de *buddha*. *Wu*, iluminarea, este experienţa intraductibilă a vacuităţii unită cu o percepţie mai intensă şi mai directă a realului. Este descrisă de maeştrii *chan* drept conştiinţa de a fi nimic şi în acelaşi timp de a fi una cu universul, şi e însoţită de o senzaţie de calm şi de seninătate lucidă. Tradiţia mistică taoistă care exaltă căutarea lui Unu în multiplu a fost tradusă în ideile hermeneuticii buddhiste.

Ideea că iluminarea nu este rodul unei ascensiuni treptate a minţii, ci că mai degrabă ar fi conţinută într-un moment fulgerător de intuiţie, este o idee fundamentală a doctrinei *Chan*, rezultată dintr-o lungă căutare speculativă şi supusă unor controverse frecvente. Maestrul, prin învăţămîntul

direct şi deseori provocator, îl impulsionează pe discipol să înţeleagă limitele raţionalităţii discursive, să depăşească studiul textelor doctrinare în favoarea unei „coliziuni" directe cu realitatea şi a unei confruntări cu sine însuşi. Nu există o relaţie de cauză–efect între meditaţie şi iluminare: maestrul îl învaţă pe discipol modul de a sparge crustele gîndirii sale şi de a regăsi o claritate mai intensă a viziunii interioare.

Comunităţile *chan* au supravieţuit persecutării buddhismului în 845 şi, în perioada celor Cinci Dinastii (907-960), s-au organizat în diverse şcoli, dintre care cele mai importante au fost *Linji* şi *Caodong*.

Şcoala *Caodong* se bazează pe *zuochan*, meditaţia în tăcere în poziţia „lotusului". Cu faţa la un perete, cu ochii întredeschişi, cu respiraţia controlată, discipolul, cufundat într-o pace nouă, încearcă să excludă orice gînd conştient, orice formă a senzaţiilor, pentru a ajunge la o totală concentrare a minţii în sine. Şcoala *Linji* respinge în schimb aceste practici „chietiste": iluminarea este culmea unui proces dinamic al minţii care trebuie să fie scuturată, chiar cu bruschete. În învăţătura lor, maeştrii îl provoacă pe discipol cu nişte *gong'an*, enigme fără soluţie, hărţuieli bizare, gesturi paradoxale. Concentrată pe un *gong'an*, mintea se confruntă cu o situaţie fără ieşire raţională, se afundă într-un labirint logic autoreferenţial; dar, sub îndrumarea maestrului, la sfîrşit se eliberează către un nou mod de a vedea realitatea. Cu timpul, *gong'an* au fost culese, ordonate şi comentate în texte faimoase ca *Biyanlu* şi *Wumenguan*. Dar, fixate în regulile unui sistem şi învăţate pe de rost, *gong'an* au pierdut mult din forţa şi vitalitatea lor spirituală.

Bibliografie

CHAPPELL D.W. (ed.), 1987, *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society*, Honolulu.

CH'EN K., 1973, *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton.

CHOU Y.L. 1945, „Tantrism in China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 8.

CLEARY T. (ed.), 1993, *The Flower ornament Scripture (Avataṃsaka sūtra)*, Boston.

COOK F., 1977, *Hua-yen Buddhism. The Jewel net of Indra*, Pennsylvania.

DE JONG J.W., 1968, *Buddha's Word in China*, Canberra.

DONNER N.–STEVENSON D., 1993, *The Great Calming and Contemplation. A Study and Annotated Translation of the First Chapter of Chih-i 'Mo-ho chih-kuan*, Honolulu.

FAURE B., 1988, *La volonté d'orthodoxie dans la Bouddhisme Chinois*, Paris.

FAURE B., 1991, *The Rethoric of Immediacy. A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton.

FUNG YU-LAN, 1953, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton.

GIMELLO R.M.–GREGORY P.N. (ed.), 1984, *Studies in Ch'an and Hua-yen*, Honolulu.

GREGORY P.N. (ed.), 1995, *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, Honolulu.

HURVITZ L. (ed.), 1976, *Scripture of the Lotus Blosson of the Fine Dharma. Translated from the Chinese of Kumarajiva*, New York.

NG YU KWAN, 1993, *T'ien T'ai Buddhism and Early Mādhyamika*, Honolulu.

OVERMYER D., 1976, *Folk Buddhist Religion. Dissenting Sects in Late Traditional China*, Cambridge, Mass.

REISCHAUER E. O. 1955, *Ennin's Travels to T'ang China*, New York.

ROBINSON R.H., 1967, *Early Mādhyamika in India and China*, Madison.

SHIH HENG CHING, 1992, *The Sincretism of Ch'an and Pure Land Buddhism*, Bern.

SWANSON P.L., 1989, *Foundations of T'ien-t'ai Philosophy. The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*, Berkeley.

WELCH H., 1967, *The practice of Chinese Buddhism, 1900–1950*, Cambridge, Mass.

YAMPOLSKY P.B. (ed.), 1967, *The Platform Sūtra of the Sixth Patriarch*, New York.

ZÜRCHER E., 1979, *The Buddhist Conquest of China*, Leiden.

18

Buddhismul japonez

1. Buddhismul şi cultura japoneză

Curiozitatea şi hazardul speculativ ale culturii chineze au determinat marile opţiuni hermeneutice care au „tradus" noutatea buddhismului indian înlăuntrul lumii religioase din Asia Orientală. Cultura japoneză le-a preluat făcîndu-le mai sofisticate, mai esenţiale, mai extreme.

Buddhismul a început să se răspîndească în Japonia în secolul al VI-lea d.C. prin imigranţi chinezi şi coreeni. În acea perioadă, cultura japoneză tocmai adopta scrierea ideografică, învăţa doctrinele confuciene şi discuta modelul politic chinez al unui stat centralizat, descoperea medicina taoistă, astronomia şi ştiinţele de pe continent. Întemeiat pe concepţii radical diferite şi mult mai rafinate faţă de tradiţia religioasă autohtonă, buddhismul a fost văzut nu doar ca o cale de mîntuire, ci ca expresie a celei mai avansate societăţi chineze. Unele familii aristocratice l-au adoptat în cadrul unei strategii politice inovatoare. Alte clanuri, ca Mononobe, l-au contracarat cu îndîrjire: ei atacau o doctrină din care înţelegeau prea puţin pentru a apăra în realitate o lume care era pe cale de a fi iremediabil pierdută.

Acţiunea prinţului Shōtoku (574-622) şi reforma Taika din 645 au pecetluit victoria noului discurs cultural. Buddhismul a devenit religie oficială. De fapt, tradiţia chineză rezolvase deja dificila problemă a raporturilor între instituţia monastică, cu viziunea ei despre mîntuire, şi guvern şi strategiile sale de putere. O dată adoptată teoria dependenţei reciproce a Legii lui Buddha şi a Legii suveranului, călugării au acceptat să fie subordonaţi guvernului, să supună hirotonirile controlului curţii, să desfăşoare rituri în favoarea păcii şi a bunăstării statului, şi la rîndul său guvernul a patronat construirea unor importante temple, a înfiinţat mînăstiri în toate provinciile ţării, scutindu-le de dări.

Textele diverselor tradiţii care marcaseră evoluţia gîndirii buddhiste au ajuns în Japonia toate împreună şi în aceeaşi perioadă. Epoca lui Nara (710-794) a fost de aceea un moment de absorbţie care a văzut înflorirea a şase şcoli principale, implicate într-o operă intensă de exegeze doctrina-

re, într-un climat religios de mare toleranţă. Aveau ca modele şcolile chineze şi se diferenţiau datorită textului deosebit şi doctrinei specifice pe care o aleseseră ca pivot al unei speculaţii mai aprofundate. Şcoala *Kusha* îşi însuşise gîndirea din *Sarvāstivādin* şi se baza pe *Abhidharmakośa* al lui Vasubandhu. *Jōjitsu* prelua tradiţia exegetică din *Satyasiddhiśāstra* al lui Harivarman. *Ritsu*, în schimb, se concentra asupra studiului principiilor disciplinei monastice şi asupra regulilor hirotonirilor. Din curentul *Mādhyamika* a derivat şcoala *Sanron*, care punea în centrul învăţăturii sale doctrina vacuităţii, bazîndu-se pe „cele Trei Tratate", *Mādhyamikaśāstra* şi *Dvādaśamukhaśāstra* ale lui Nāgārjuna şi *Śataśāstra* al lui Āryadeva. La fel de importante au fost *Kegon*, care prelua tradiţia chineză *Huayan*, şi *Hossō*, care studia doctrinele *yogācāra* despre raportul dintre realitate, minte şi principiul absolut.

2. Tendinţele sincretice şi ezoterismul

Începutul epocii Heian (794-1185) a fost martorul apariţiei unui nou climat religios. Se forma o întreagă lume de asceţi care căutau experienţa sacrului în afara organizaţiilor monastice oficiale, în singurătatea munţilor, văzuţi ca „o altă lume", împărăţia morţilor şi a zeilor. Erau *hijiri*, eremiţi buddhişti care practicau asceza; *onmyōji*, maeştri ai ştiinţei divinatorii *yin-yang* şi ai practicilor meditative ale taoismului; *takutayū*, experţi ai tehnicilor extazului care comunicau cu Lumea de Dincolo. Doctrinele şi riturile lor erau secrete şi erau transmise pe cale orală de la maestru la discipol, potrivit cu treptele de iniţiere. Către sfîrşitul perioadei Heian, aceste comunităţi ascetice s-au organizat sub îndrumarea unor maeştri şi avînd reguli comune. S-a conturat o mişcare religioasă *shugendō*, foarte liberă şi creativă în sintezele sale teoretice, tot timpul marginală, dar mai omogenă în structura rolurilor, cu un „cod" de practici mistice ordonate după o progresie iniţiatică, în care doctrina tantrică se contopea cu vechile viziuni *shintō*-şamanice şi cu temele meditaţiei taoiste. Deşi toţi aceşti asceţi din munţi (*yamabushi*; cf. cap. XXI, 4) recurgeau la exemplul lui En no Gyōja, figură legendară de ascet cu puteri miraculoase, mişcarea a fost tot timpul fracţionată în centre de cult independente care îşi apărau cu străşnicie tradiţiile: cele mai vechi şi mai faimoase se aflau în munţii Yoshino, Kumano, Katsuragi, Fuji, Haguro şi Yudono. Totuşi s-au distins două mari curente: *Tōzanha*, legată de *Shingon*, şi *Honzanha*, mai apropiat de şcoala *Tendai*.

Din idealurile de căutare mistică ale acestei lumi religioase ascunse în munţi s-au inspirat doi mari maeştri, Saichō (767-822) şi Kūkai (774-835). După ce au studiat în China, ei au reînnoit mesajul buddhist şi au propus sisteme filozofice sistematice şi atotcuprinzătoare; în contrast cu şcolile din

Nara, devenite sterile după intrarea în intrigile puterii, ei au reformat regulile monastice şi, în singurătatea munţilor sacri Hiei şi Kōya, au întemeiat templele principale ale şcolii lor: *Tendai* şi *Shingon*. Învăţătura lui Saichō se baza pe *Sūtra Lotusului* şi relua speculaţia lui Zhiyi şi a şcolii chineze *Tiantai*. Încă de la început, învăţătura sa a avut un caracter eclectic şi sincretic, care culegea diferitele teorii şi diversele practici de meditaţie, plasîndu-le într-un cadru armonios, asemenea acumulării nenumăratelor experienţe pe calea adevărului revelat de Śākyamuni în *Sūtra Lotusului*. La bază se află intuiţia unei profunde unităţi a realului, a unei identităţi de substanţă între cunoaşterea absolută şi cea relativă care se traduce în conceptul de *ichinen-sanzen*, „universul într-un gînd", pentru că relaţiile sădite în ideea mai simplă sînt atît de numeroase, încît pînă la urmă implică întregul univers. În ontologia *Tendai*, vacuitatea şi existenţa sînt concepute în termeni dialectici: cauzatul şi necauzatul sfîrşesc prin a deveni sinonime, tot aşa cum lumea tranzitorie a fenomenelor coincide cu desăvîrşirea vacuităţii. Astfel, natura iluminată a unui *buddha* este inerentă în fiecare fiinţă şi se poate realiza prin practică, prin contemplaţie şi prin acţiunea morală.

Ideea coincidenţei dintre existenţă şi buddhitate animă şi speculaţia lui Kūkai, care se inspiră din doctrinele buddhismului tantric. Universul, potrivit învăţăturii din *Mahāvairocanasūtra*, este conţinut în cele trei taine, a trupului, a cuvîntului şi a minţii lui *buddha* Dainichi, ultimul şi cel mai cristalin adevăr. Expresie a unei noi viziuni soteriologice, atît *Tendai* cît şi *Shingon* sînt unanime în a afirma, în contrast cu şcolile din Nara, posibilitatea pentru toate fiinţele gînditoare de a atinge iluminarea în această viaţă. Tradiţia tantrică însă se distinge prin caracterul său ezoteric: drumul cunoaşterii este un parcurs dificil şi secret, unde maestrul îi dezvăluie doar iniţiatului misterele tot mai profunde ale adevărului. Kūkai a prelucrat într-un mod original doctrinele buddhismului şi ale tradiţiei *yoga*, căutînd să asimileze aici şi concepţiile *shintō*. Cu o mare rigoare sistematică, în *Benkenmitsunikyōron* şi în *Hizōhōyaku* el repune în discuţie natura şi fundamentele teoretice ale gîndirii exoterice şi ezoterice, iar în *Jūjūshinron* a expus doctrina celor zece stadii ale dezvoltării minţii către iluminare. Deseori şi-a exprimat certitudinea că doctrinele ezoterice nu erau complementare celorlalte, ci reprezentau culmea oricărei alte tradiţii. Învăţătura sa introducea în experienţa religioasă japoneză un sistem de metafizică înaltă, în care speculaţia se făcea prin mişcări neliniştitoare. Dar el propovăduia de asemenea bogăţia unui simbolism profund şi tainic de gesturi şi poziţii rituale, prin care adeptul reproducea trupul lui *buddha*, de concentrare asupra sunetelor *mantra* şi *dhāraṇī*, silabe şi formule mistice în care adeptul recunoştea vocea tainică a lui *buddha*, şi în sfîrşit, de meditaţie asupra *MANDALA**, diagrame ale universului şi ale stărilor minţii iluminate.

Doctrina şi ritualitatea ei complexă, împletită cu sensul misterului iniţiatic, au exercitat o fascinaţie profundă asupra culturii şi artei din epocă. Chiar şi Saichō îşi dăduse seama că exigenţele religioase ale timpului său îşi aflau o corespondenţă majoră în riturile ezoterice, şi iniţiase studiul textelor, dar lăsase nesoluţionată problema definirii raportului teoretic dintre cele două tradiţii diferite. Aceasta avea să constituie o problemă dificilă pe care doi mari maeştri, Ennin (794-864) şi Enchin (814-891), vor încerca să o rezolve, dezvoltînd înlăuntrul tradiţiei *tendai* doctrine şi practici misterice.

Graţie lui Kūkai, lui Saichō şi apoi lui Kakuban (1095-1143), chiar şi lumea religioasă oficială a adoptat teoria iniţiatică a *honjisuijaku*, potrivit căreia divinităţile religiei *shintō*, considerate pînă atunci ca nişte fiinţe prizoniere ale ciclului reîncarnărilor, aparţineau de fapt imperiului iluminării: ele erau manifestări de *buddha* şi *bodhisattva*, faţete, într-un alt limbaj simbolic, ale unuia şi aceluiaşi adevăr. Prin urmare, a-i venera pe zei echivala cu a-i venera pe *buddha*. Acest expedient hermeneutic a fost cel care atribuia valoare de adevăr vechii credinţe autohtone, permiţînd buddhismului să pătrundă complet în cultura japoneză şi chiar să se transforme într-un mod original.

Secolul al XI-lea a fost martorul amurgului unei societăţi şi al unei epoci: sensul crizei, acutizat de conflictele politice şi de problemele economice, se traduce în termeni religioşi în ideea degenerării ultime a lumii şi a *Dharmei (mappō)*. Conceptul buddhist al caducităţii realului, al caracterului tranzitoriu al vieţii, care imprimase atîtor expresii artistice o undă de detaşare tăcută şi de melancolie împăcată, apare cu mai multă forţă şi devine ideal de renunţare, de evadare din lume. În acelaşi timp, imaginarul religios insistă asupra viziunilor angoasate ale suferinţelor din infern şi se răspîndesc practici şi credinţe în legătură cu puterea nefastă a sufletelor morţilor neîmpăcaţi.

3. Dezvoltarea şcolilor

În zbuciumul luptelor intestine, societatea se redefineşte în structurile ei, puterea economică şi politică trece în mîinile clanurilor militare. Instaurarea la Kamakura a unui tip diferit de guvernare deschide o nouă perioadă în istoria japoneză. Buddhismul traversează o fază de intensă creativitate şi contribuie în mod determinant la formarea noului discurs ideologic. Se nasc diferite mişcări: în tradiţia amidistă, Hōnen (1133-1212) întemeiază şcoala *Jōdo*, Shinran (1173-1263) şcoala *Jōdoshin* şi Ippen (1239-1298) şcoala *Ji*; doctrina *Zen* se răspîndeşte prin şcoala *Rinzai*, întemeiată de Eisai (1141-1215) şi prin şcoala *Sōtō*, iniţiată de Dōgen (1200-1253). În sfîrşit, în jurul lui Nichiren (1222-1282) se formează un grup care va lua numele său.

Dincolo de deosebirile doctrinare, aceste mişcări au diferite caracteristici comune. Întemeietorii lor sînt maeştri spirituali înzestraţi cu o carismă puternică şi proclamă o viziune utopică însufleţită de o dorinţă arzătore de absolut. Într-o puternică antitezăcu tendinţa spre sincretism a învăţăturilor tradiţionale, ei au o orientare sectară, combativă şi exclusivistă. Ei se formează cu toţii în tradiţia *tendai* dar, din amalgamul învăţăturilor ei, fiecare dintre aceştia alege o idee, o practică deosebită din care face pivotul exclusiv al unei speculaţii îndrăzneţe: pentru şcolile amidiste calea mîntuirii este credinţa în *buddha* Amida (Amitābha), pentru *Zen* este meditaţia, pentru şcoala *Nichiren* este devoţiunea faţă de mesajul *Sūtrei Lotusului*. Complexele simbolice şi riturile ezoterismului au devenit în ochii lor nişte zorzoane greoaie şi găunoase: există la toţi căutarea unei căi care să pună în valoare experienţa personală în spontaneitatea ei, care să conducă în mod direct la miezul adevărului, o cale intensă, esenţială, deschisă tuturor, dar în acelaşi timp exigentă, care reclamă o convertire sinceră şi radicală.

Mesajul lor soteriologic pune în discuţie dualismul clasic dintre opţiunea de izolare a călugărului şi aceea a laicului; laicul este personal chemat să se implice direct în experienţa religioasă. Ei exprimă căutarea unei reînnoiri fără compromisuri cu lumea datorită nevoii de mîntuire, care, în zbuciumul noii epoci, a devenit mai urgentă. La Dōgen, încrederea în forţele spirituale ale omului, în natura lui intrinsecă de *buddha* îl impulsionează în căutarea unei desăvîrşiri spirituale austere departe de lume, la Eiheiji, împreună cu o comunitate restrînsă de aleşi. Hōnen şi Shinran vorbesc despre visul unei fericiri paradiziace în Pămîntul Pur. În învăţătura lui Nichiren există utopia unei Japonii care, din nefericirea prezentului, renaşte ca un tărîm fericit unde guvernarea şi poporul ascultă de învăţătura lui Śakyamuni.

Reînnoirea buddhismului în această epocă e marcată de un sentiment de neîncredere în dogme şi în puterea raţiunii, percepută ca un instrument limitat şi iluzoriu de mîntuire. Pentru mişcarea *Zen*, iluminarea este conţinută în imediatul subit al unui act de intuiţie. Pentru a elibera mintea de constrîngerile raţiunii, tradiţia *Rinzai* utilizează tehnica *kōan*, fraze enigmatice sau gesturi deconcertante. *Sōtō* propovăduieşte în schimb golirea de orice gînd în liniştea *zazen*, meditaţia în tăcere. Chiar amidismul respinge sofismele logicii: Honen propune *nenbutsu*, invocarea numelui lui Amida, ca unic mijloc pentru concentrarea într-un act de credinţă pură, şi pentru dobîndirea mîntuirii. Chiar şi discipolul său Shinran pune *nenbutsu* în centrul propriei speculaţii, dar însufleţit de un pesimism mai radical în legătură cu omul, el îl interpretează ca pe un moment de total abandon spiritual în faţa infinitei compasiuni a lui Amida şi ca pe o expresie de gratitudine pentru darul credinţei pe care acesta l-a făcut oamenilor. Ippen, vagabondînd neobosit prin sate, propovăduieşte eliberarea de orice idee, de orice legătură mundană, pentru a-şi împăca propriul spirit şi pentru a renaşte în Pămîntul

Pur, un paradis care poate fi deja aici, în lumea aceasta, şi acum, în *odorinenbutsu*, dans comunitar pe fond extatic şi uneori orgiastic în care se sublimează elanul mistic al credinţei.

În perioadele următoare, aceste tendinţe doctrinare s-au consolidat şi s-au aprofundat. În timpul epocii Ashikaga (1338-1573), sub influenţa culturii Chinei dinastiei Ming, mişcarea *Zen*, şi în special şcoala *Rinzai* a cunoscut o perioadă de mare strălucire. Ideile sale au influenţat simţul estetic al epocii: ele pot fi sesizate în pictură, în caligrafie, în teatrul *nō* şi *kyōgen*, în ceremonia ceaiului, în arhitectura grădinilor.

Chiar şi în epoca Tokugawa (1603-1868) guvernul a ocrotit şcolile buddhiste şi a contribuit la stabilitatea şi prosperitatea lor. Ele s-au organizat în instituţii monastice rigid ierarhizate, iar guvernul central s-a slujit de ele pentru a lupta împotriva creştinismului şi pentru a controla populaţia printr-un sistem capilar de „parohii". În acest context nu au existat speculaţii teoretice inovatoare, aceasta şi datorită faptului că guvernul a interzis fără întîrziere propovăduirea lor. Totuşi, o dată cu Bankei Yōtaku (1622-1693) şi cu Hakuin (1685-1769) a apărut o tendinţă de a reorganiza sistematic gîndirea *zen* şi de a căuta formele de răspîndire în rîndurile populaţiei. În altă ordine de idei, s-a căutat să se redescopere sensul „originar" al doctrinei, apelînd direct la textele sanscrite. Neoconfucianismul era filozofia dominantă în epocă, şi în multe mînăstiri *zen* se studiau teoriile lui.

Reînnoirea ideologică care trebuia să ducă Japonia la „modernizare" nu şi-a găsit inspiraţia în buddhism, mult prea legat de trecut, ci s-a realizat prin redescoperirea vechii credinţe *shintō*. Începînd cu perioada Meiji (1868-1912) şi pînă astăzi, guvernul a intervenit în practica religioasă şi a impus separarea dintre cultul buddhist şi cultul *shintō*. Această acţiune de ostracizare evidentă s-a transformat foarte curînd într-o persecutare violentă a buddhismului. Nu a reuşit să-l distrugă datorită rezistenţei credincioşilor, dar a reuşit în sfîrşit să îl plieze exigenţelor strategiei sale ideologice de controlare a consensului, concentrată asupra cultului împăratului şi al înaintaşilor săi divini, simbol al trupului mistic al naţiunii, şi asupra purităţii şi sacralităţii actelor sale politice.

Impactul culturii occidentale şi al creştinismului, de la jumătatea secolului XX şi pînă astăzi, a influenţat diferite şcoli buddhiste: ele au redescoperit valoarea activităţii educative şi implicarea în operele de binefacere. A avut loc o reînnoire a elanului misionar în străinătate şi s-a revigorat dezbaterea filozofică, stîrnită şi de confruntarea cu noile teorii ştiinţifice provenind din Occident. În criza dramatică din perioada imediat următoare războiului, buddhismul şi-a dovedit vitalitatea prin noi mişcări religioase (cap. XXIII, 1). *Reiyūkai*, *Risshōkōseikai*, *Sōkagakkai*, *Nichirenshoshū*, inspirîndu-se îndeosebi din învăţătura lui Nichiren, au căutat să reînnoiască experienţa spirituală buddhistă, îmbinînd-o cu activitatea pe tărîm social şi politic.

Bibliografie

ABE M., 1985, *Zen and Western Thought*, Honolulu.
ABE M., 1992, *A Study of Dōgen. His Philosophy and Religion*, Albany.
ANDREWS A., 1973, *The Teachings Essential for Rebirth. A Study of Genshin's Ōjōyōshū*, Tokyo.
ANESAKI M., 1966, *Nichiren. The Buddhist Prophet*, Harvard.
BLOOM A., 1968, *Shinran's Gospel of Pure Grace*, Tucson.
BODIFORD W., 1993, *Sōtō Zen in Medieval Japan*, Honolulu.
DOBBINS J.C., 1989, *Jōdo Shinshū. Shin Buddhism in Medieval Japan*, Indiana.
DUMOULIN H., 1991, *Zen Buddhism. A History*, New York-London.
ELIOT C., 1969, *Japanese Buddhism*, London.
FUJIMOTO R. (ed.), 1984, *Jōdo wasan. The Hymns on the Pure Land*, Kyoto.
GIRA D., 1985, *Le sens de la conversion dans l'enseignement de Shinran*, Paris.
GRONER P., 1984, *Saichō. The Establishment of the Japanese Tendai School*, Seoul.
HAKEDA Y.S., 1972, *Kūkai. Major Works Translated, with an Account of His Life and a Study of His Thought*, New York.
HEINE S., 1994, *Dōgen and the Kōan Tradition*, Albany.
HIROTA D. (ed.), 1986, *No Abode. The Record of Ippen*, Kyoto.
INGRAM P.C., 1961, *Jōdo shinshū. An Introduction to Authentic Pure Land Teaching*, Kyoto.
KIYOTA M., 1978, *Shingon Buddhism. Its Theory and Practice*, Los Angeles-Tokyo.
MASUNAGA R., 1971, *A primer of Sōtō Zen. A Translation of Dōgen's Shōbōgenzō Zuimonki*, Honolulu.
MATSUNAGA D.-A., 1974–1976, *Foundations of Japanese buddhism*, 2 vol., Los Angeles-Tokyo.
RAVERI M., 1992, *Il corpo e il paradiso. Esperienze ascetiche in Asia Orientale*, Venezia.
RENONDEAU G., 1953, *La doctrine de Nichiren. Suivie de la traduction annotée de six de ses ouvrages*, Paris.
RENONDEAU G., 1965, *Le Bouddhisme Japonais. Textes fondamentaux de quatre grands moines de Kamakura. Hōnen, Shinran, Nichiren, Dōgen*, Paris.
ROBERT J.N., 1990, *Le doctrines de l'école japonaise Tendai au début du IX siècle: Gishin et le Hokkeshūgishō*, Paris.
SAUDERS D., 1964, *Buddhism in Japan*, Philadelphia.
SHANER D.E., 1985, *The Bodymind Experience in Japanese Buddhism. A Phenomenological Study of Kūkai and Dōgen*, New York.
SUZUKI D.T., 1970, *Shin Buddhism*, New York.
SUZUKI D.T., 1972, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, Paris.
TANABE G.-W. (ed.), 1987, *The Lotus Sūtra in Japanese Culture*, Honolulu.
UEDA Y. (ed.), 1983–1987, *The True Teaching Practice and Realization of the Pure Land Way. A Translation of Shinran's Kyōgyōshinshō*, 2 vol., Kyoto.
YAMASAKI T., 1988, *Shingon. Japanese Esoteric Buddhism*, Boston-London.

19

Buddhismul tibetan şi „bon"-ul

1. Buddhismul în Tibet

Buddhismul a ajuns în Tibet prin secolul al VII-lea d.C., sub patronajul casei domnitoare, şi a avut încă de la început puternice legături cu puterea politică. Iniţial, se pare că *paṇḍita* Śāntirakşita a fost cel care a adus în regiune, la invitaţia regelui, normele *vinaya*, dar el nu a avut succes. Abia în 784, graţie lui Padmasambhava, semilegendarul *Mahāsiddha*, cunoscător al doctrinelor tantrice, tradiţia buddhistă a reuşit să prindă rădăcini şi a fost proclamată religie oficială în 791. Plăceau de fapt tehnicile extatice şi exorciste ale ascetului, atît de apropiate de tradiţiile autohtone. Alături de şcoala de origine indiană sprijinită de rege, se crease de asemenea un curent filochinez, poate apropiat de cultele prebuddhiste. S-au formnat astfel două tendinţe: „gradualiştii" din şcoala indiană, care susţineau gradualitatea vieţii pentru a atinge iluminarea, şi „imediatiştii", care, influenţaţi de buddhismul chinez *Chan*, propuneau o metodă imediată de a realiza adevărul. Opoziţia lor crescîndă a luat sfîrşit prin Conciliul de la Lhasa (792-794), care a dat cîştig de cauză doctrinelor indiene. Însă forţa crescîndă, politică şi economică, a buddhismului a provocat o reacţie de respingere din partea grupurilor de la curte legate de tradiţia mai veche, şi la sfîrşitul secolului al IX-lea s-a pornit o scurtă dar intensă prigoană, după care buddhismul şi-a revenit după sfîrşitul monarhiei unitare (842) şi fărîmiţarea ţării. Renaşterea buddhistă s-a petrecut sub semnul reformei: Rin-chen-bzan-po (958-1055), în opera sa de traducere, a făcut o distincţie între textele ezoterice ale vechii tradiţii (*Rñiñ-ma*), şi cele ale noii tradiţii (*Gsarma*), socotind impure scrierile cărora nu li se putea trasa originea sanscrită sau pracrită. Era o opţiune proindiană mai mult politică decît doctrinară, iar vechii buddhişti au fost acuzaţi de laxism moral şi de interpretare prea *ad litteram* a simbolismului tantric. Tradiţia veche a devenit astfel independentă şi a căpătat numele de *Rñiñ-ma-pa*, intenţionînd să recurgă pentru refacere direct la Padmasambhava. În cadrul mişcării reformate, în aceeaşi perioadă, călugărul Atīśa (982-1054) a introdus din India cultul lui Tārā şi al lui Avalo-

kiteśvara (Spyan-ras-gzigs, care va deveni patron al Tibetului), întemeind şcoala *Bka'-gdams*, care aplica o regulă monastică rigidă, utilizînd tehnici graduale de purificare mentală. *Gcod-pa*, ridicată de ascetul indian Phadampa Sangye (m. 1117), a fost în schimb o importantă şcoală „imediatistă", care a dezvoltat o metodă de anulare a oricărui gînd iluzoriu al eului, prin meditaţii care, prelucrînd în cheie buddhistă viziunile iniţiatice ale şamanilor, prevedeau sacrificarea simbolică a propriului trup unor demoni, recunoscuţi mai tîrziu ca emanaţii ale propriei minţi.

Printre celelalte şcoli se pot aminti şi *Sa-skya-pa*, *Bka'-bgryud-pa* şi, în sfîrşit, *Dge-lugs-pa*, între care nu există diferenţe doctrinare apreciabile. *Sa-skya-pa*, fondată de Brog-mi (992-1072), a fost pentru o perioadă de timp cea mai puternică şcoală tibetană, bucurîndu-se de sprijinul mongolilor lui Kubilay Han. *Bka'-bgryud-pa* era în realitate un ansamblu de grupuri religioase, legate de figura lui Mar-pa (1012-1096), care, după ce studiase în India cu maestrul Nāropa, i-a răspîndit sistemul de tehnici *yoga*, reînnoind influenţa tradiţiei ascetice indiene. Discipolul său a fost Mi-la Ras-pa (Milarepa; 1040-1123), figură carismatică a buddhismului tibetan. Hagiografia sa, unul dintre textele cele mai cunoscute şi mai dramatice din literatura tibetană, este un itinerar iniţiatic de la întuneric la lumină: ea povesteşte despre felul cum Milarepa, din dorinţa de răzbunare, a devenit maestru în magia neagră, şi despre felul cum, căindu-se, a plecat în căutarea lui Mar-pa; despre încercările foarte dure prin care a trecut pentru a-l convinge pe maestru să-i împărtăşească învăţătura ezoterică; şi despre stadiile prin care a atins culmile experienţei mistice.

Dintre celelalte şcoli aparţinînd de *Bka'-bgryud-pa* se numără *Karma-pa*, numiţi „pletele negre", ce au fost printre primii care au conceput ideea succesiunii lui Lama prin transmigraţie. La sfîrşitul secolului al XIV-lea, Tsoṅkha-pa (1357-1419) a întemeiat *Dge-lugs-pa*, revenind la aplicarea rigidă a regulilor *Sthaviravādin*, pe care le-a integrat o dată cu milenarismul cultului lui Maitreya şi cu practicile tantrice. În 1642, *Dge-lugs-pa* (şcoala „pletelor galbene", care se distinge de celelalte şcoli, numite ale „pletelor roşii"), cu sprijinul mongolilor, a luat locul celorlalte şcoli şi a început să guverneze de-a dreptul ţara. O dată cu invazia chineză a Tibetului în 1950 şi cu Revoluţia Culturală, am asistat la distrugerea sistematică şi totală a acestei lumi religioase.

Evidentele caracteristici şamanice prezente în buddhismul tibetan derivă atît din raporturile cu cultele locale prebuddhiste, cît şi din influenţa tehnicilor tantrice indiene. Tehnicile extatice sînt comune în lumea religioasă tibetană, care face din ele un instrument de cunoaştere şi de mîntuire. Aspectul acesta, alături de *vinaya* din *Mūlasarvāstivādin*, contribuie la omogenizarea deosebită a buddhismului tibetan atît în practici, cît şi în doctrine, astfel

încît marile tradiţii *Sthaviravāda, Mahāyāna* şi *Tantrayāna* nu sînt considerate incompatibile. Caracteristica cea mai vizibilă a buddhismului tibetan este totuşi figura carismatică a lui Dalai Lama (*Dalai bla-ma*), şef religios şi politic, considerat încarnare a lui Avalokiteśvara. Pentru buddhiştii tibetani, Dalai Lama este al Patrulea Giuvaier, care se aşază lîngă *Buddha*, *Dharma* şi *Saṃgha*. Sistemul lamaist prelucrează doctrina reîncarnării, care în India are o semnificaţie negativă, reinterpretînd-o în mod pozitiv ca manifestare a milosteniei lui Avalokiteśvara. Succesiunea lui Dalai Lama nu se face prin dreptul naşterii, ci pe baza unor oracole şi încercări iniţiatice. Alături de Dalai Lama, este important să amintim figura lui Panchen Lama, maestrul său, considerat încarnare a lui Amitābha. Iniţial, avusese doar îndatoriri spirituale, dar, în secolul XX, a primit şi însărcinări politice.

Canonul buddhist tibetan este constituit din *Tripiṭaka* (*Bka'-'gyur*) şi dintr-o culegere de comentarii, traduceri, lucrări de ştiinţe tradiţionale, formînd împreună un corpus de peste trei sute de volume. Canonul actual poate fi datat pe la începutul secolului al XIV-lea. De categoria *gter-ma*, „tezaure regăsite", cărţi sacre ascunse în epocile de persecuţie şi redescoperite ulterior, aparţine celebra *Bár-do thos-grol* (*Cartea morţilor*), compusă poate în secolul al XIV-lea, cu scopul de a-l elibera pe muribund din lanţul *saṃsārei*, făcîndu-l să recunoască subiectivitatea, şi deci caracterul iluzoriu, a imaginilor pe care le-ar fi experimentat în perioada intermediară dintre moarte şi noua renaştere. Şcoala vechii tradiţii (*Rñiṅ-ma-pa*) are un Canon propriu, numit *Rñiṅ-ma Rgyud-'bum*, în patruzeci şi şase de volume, databile din secolul al XVIII-lea, şi o culegere de „tezaure regăsite" din secolul al XII-lea. El privilegiază practica tantrică faţă de studierea *sūtrelor* şi faţă de însăşi regula monastică, şi în acest scop a elaborat prin secolul al VIII-lea o clasificare a *Dharmei* în „nouă vehicule graduale". *Sūtrayāna* (*mdo'i theg pa*) este primul nivel de vehicule care reuneşte, ordonate după dificultatea şi profunzimea crescînde, *Hīnayāna* şi *Mahāyāna*; urmează apoi grupul vehiculelor tantrice, la rîndul lor subîmpărţite în „*tantre* exterioare" şi „*tantre* interioare". Al nouălea şi ultimul vehicul este *Ati-yoga*, sau *Rdzogs-chen*, care este o completare şi o depăşire a căii tantrice înseşi.

2. „Bon"

La intrarea buddhismului în Tibet, este atestată prezenţa unor culte şamanice şi animiste, dar nu ar fi corect să considerăm *bon*-ul actual ca singurul depozitar al tradiţiei originare tibetane, care a lăsat urme puternice chiar şi în buddhism. În afară de aceasta, pare necesar să se facă o distincţie între *bon* propriu-zis şi ansamblul nesistematizat de tradiţii şi credinţe populare

din Tibetul actual, care cu greu pot fi integrate unei categorii precise. *Bon* înseamnă la origine „a se ruga, a invoca, a psalmodia", şi mai tîrziu a ajuns să indice „adevăr, realitate", devenind sinonim cu *chos*, cuvînt tibetan care indică *Dharma*. *Bon* prezintă în realitate numeroase similitudini cu buddhismul: ca şi acesta, se consideră universal, dar cu toate acestea nu e uşor catalogabil ca o religie etnică. Posedă un Canon (*Bka'-'gyur* şi *Brten-'gyur*), ale cărui texte doctrinare şi rituale nu diferă mult de cele buddhiste. Adepţii *bon*, sau *bon-po*, şi-au creat reguli şi finalităţi înrudite cu cele ale vechii şcoli (*Rñiń-ma*), cu care a avut numeroase contacte. De pildă, în ambele tradiţii, în stabilirea identităţii lor istorico-religioase, au jucat, şi joacă şi în prezent, un rol deosebit de important *gter-ston*, sau „descoperitorii de tezaure", cei care descoperă texte ascunse în locuri depărtate din cauza unor vechi persecuţii. Dar trebuie remarcat că această redescoperire poate să aibă loc şi în ungherele propriei minţi.

Caracterul specific al *bon*-ului este sesizabil îndeosebi în folosirea unor diferite nume, mituri, formule evocatoare şi iconografii care par uneori să ascundă o trăsătură de arhaicitate întunecată şi neliniştitoare, semne care trimit la un trecut neguros şi care poate că justifică menţinerea deosebirii faţă de buddhism. *Bon* posedă în afară de aceasta o clasificare specială a textelor complementare Canonului, numită *sgo bzhi mdzod lnga*, care cuprinde practici ezoterice, oracole, ceremonii funebre şi rituri de vindecare. Potrivit textelor sale sacre, *bon* provine din regiunea Zań Zuń, situată poate în Tibetul occidental, însă prima origine a *bon* pare să fie mai spre apus, în ţinutul numit Rtag-gzigs (Tajik?), iar întemeietorul său ar fi fost Ston-pa Gśen-rab, adevăratul iluminat (căruia Śākyamuni nu i-ar fi fost decît manifestarea), care a propagat doctrina, devenind centrul devoţiunii pentru *bon-po*. *Bon* deosebeşte trei faze în propria sa dezvoltare: una orală, a „unui *bon* manifest", în care ar fi fost prevalentă practica extazelor oraculare şi a sacrificiilor, poate chiar şi umane. În faza următoare, a „unui *bon* diferit", se oficiau mai ales culte funerare regale. Trebuie amintit, în treacăt, că figura regelui dobîndeşte în miturile *bon* semnificaţia unui mediator de origine divină între cer şi pămînt, temă cu influenţe chineze şi centrasiatice. În sfîrşit, textele sacre ale *bon* recunosc o a treia fază, a „unui *bon* transformat", în care se simte influenţa gîndirii buddhiste. Aceasta din urmă este unica fază confirmată istoric a *bon*-ului în forma actuală şi datează din epoca introducerii buddhismului în Tibet (secolele VII-VIII). Tocmai în vremea aceea *bon* a fost interzis şi a primit un nou impuls în secolul al XI-lea. Începînd din secolul al XV-lea, *bon-po* s-au organizat în structuri monastice după exemplul buddhist.

Prin afinităţile sale chiar şi doctrinare, *bon* a fost deseori considerat ca o şcoală eterodoxă a buddhismului, sau de-a dreptul ca o formă degenera-

tă a acestuia, dar există şi cercetători care văd aici ecourile unei tradiţii buddhiste „paralele", provenind din Zaṅ Zuṅ şi anterioară introducerii „oficiale" a buddhismului. Poate pentru a înţelege ce anume este *bon* e necesar să privim procesul de influenţă reciprocă şi de transformare care a avut loc între buddhism şi religiile populare tibetane, unde buddhismul a transmis *bon*-ului un ansamblu omogen de doctrine filozofice, adaptînd la rîndul său de la acesta numeroase practici extatice.

Bibliografie

BACOT J. (ed.), 1971, *Milarépa. Ses méfaits, ses épreuves, son illumination*, Paris.

BEYER S., 1973, *The Cult of Tārā. Magic and Ritual in Tibet*, Berkeley.

CHANG, GARMA C. (ed.), 1977, *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, Boulder.

GÜNTER H. (ed.), 1963, *The Life and Teaching of Naropa*, Oxford.

GÜNTER H. (ed.), 1976, *Kindly Bent to Ease Us. A Translation of Long chenpa's „Trilogy of Finding Comfort and Ease"*, Emeryville.

GÜNTER H.–KAWAMURA L. (ed.), 1975, *A Translation of Ye-shes rgyalmtshan's „The Necklace of Clear Understanding"*, Emeryville.

HOPKINS J.–LATI RINPOCHE (ed.), 1975, *The Precious Garland and the Song of the Four Mindfulness by Nāgārjuna and the Seventh Dalai Lama*, London.

KARMAY G., 1972. *The Treasury of Good Savings a Tibetan History of Bon*, London.

KVAERNE P., 1984, *Tibet. Bon Religion: A Death Ritual of the Tibetan Bonpos*, Leiden.

MARAINI F., 1951, *Segreto Tibet*, Bari.

NEBESKI-WOJKOWITZ R. de, 1956, *Oracles and Demons of Tibet*, The Hague.

PALDEN GYATSO, 1997, *Tibet: il fuoco sotto la neve*, Milano.

PRATS R., 1995, *La religioni del Tibet*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, IV: *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Roma-Bari, pp. 573–612.

SAMUEL G., 1993, *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*, London.

SNELLGROVE D. (ed.), 1980, *The Nine Ways of Bon: Excerpts from the gZi-brjid*, Boulder.

SNELLGROVE D., 1987, *Indo-Tibetan buddhism*, London.

SPARHAM G. (ed.), 1983, *The Tibetan Dhammapada*, New Delhi.

TARTHANG TULKU (ed.), 1983, *Mother of Knowledge. The Enlightenment of Ye-shes mTsho-rgyal*, Berkeley.

TUCCI G., 1949, *Tibetan Painted Scroll*, Roma.

TUCCI G. (ed.), 1972, *Il libro tibetano dei morti*, Torino.

TUCCI G., 1976, *Le religioni del Tibet*, Roma.

20
Taoismul

1. Introducere

Afirmaţia că „totul este schimbare" e o evidenţă, dar a accepta într-adevăr acest lucru ca postulat care să explice natura ultimă a realului e dificil şi, în ultimă instanţă, deconcertant. Un mare curent al gîndirii indiene, de pildă, deşi întemeiat pe ideea naturii tranzitorii a lumii, a căutat să o depăşească, să o nege, identificînd în *Brahman* sau în dumnezeu o realitate metafizică eternă şi imuabilă, „dincolo" de devenire. Cea mai înaltă experienţă spirituală devine, aşadar, o evadare din farmecul iluzoriu al vieţii, rădăcină a durerii existenţiale, către o realitate „adevărată" care o transcende (cap. XV, 11). Taoismul, în schimb, cu extraordinară originalitate, a dezvoltat de-a lungul secolelor un sistem filozofic care identifica principiul prim şi scopul ultim înlăuntrul schimbării înseşi, nu în afara sau împotriva acesteia. Calea cunoaşterii taoiste nu fuge de realitatea lumii, ci o pune în valoare în toate expresiile ei: fiinţa şi devenirea coincid.

Dao este principiul imanent al realităţii, suflul universului şi esenţa omului, este ritmul secret al naturii, logica însăşi a neîncetatelor transformări. Tradiţiile filozofico-religioase din Asia Orientală s-au dezvoltat rămînînd profund ancorate în ideea că adevărul ultim se află în înţelegerea intuitivă a identităţii de substanţă între relativ şi absolut.

Dao este „Calea", principiu obiectiv şi adevăr ultim care trebuie să fie înţelese şi experimentate în permanenta căutare interioară. Mamă a tuturor lucrurilor, *dao* le apără prin puterea sa, *de*, şi le poartă înainte în ciclul lor etern. Dar el este fără formă, fără limite, fără nume. În locul unui adevăr revelat, taoismul propune o enigmă: cu toţii cunosc *dao*, şi totuşi nimeni nu îl poate defini:

> Raţiunea, oricît s-ar osteni, este incapabilă să cunoască, gura, oricît s-ar căsca, e incapabilă să exprime. [...] Există ceva care ţine firele tuturor lucrurilor, dar nimeni nu îi vede forma. Micşorează, măreşte, umple, goleşte, cînd întunecată, cînd luminoasă; cînd e soare reînnoieşte, cînd e lună transformă – zi după zi, e activă chiar şi atunci cînd nimeni nu îi vede efortul. Viaţa este des-

cătușată de ceva, moartea se întoarce către ceva, începutul și sfîrșitul sînt opuse unul altuia într-o înlănțuire fără sfîrșit – și nimeni nu cunoaște sfîrșitul (*Zhuangzi* 21).

Principiu al eternei deveniri, *dao* nu poate fi închis într-un nume. Fundament al spontaneității, el nu poate fi introdus într-o clasificare: „*Dao* din ideile noastre nu este *dao* cel peren. Numele din vocabularul vostru nu este numele peren" (*Daodejing* 1).

Taoismul este o tradiție inițiatică și din cauza aceasta e dificil de cunoscut pe deplin. Textele revelate sînt păstrate cu religiozitate de către adepți și sînt explicate în taină de către maeștri; niciodată divulgate unor oameni anonimi. Dar deja citind *Daodejing* (jumătatea secolului al III-lea î.C.) sau zăbovind asupra paginilor din *Zhuangzi* (secolele IV-II î.C.), se constată imediat un stil diferit în argumentația filozofică. Învățăturile au un ton domol și totuși provocator. Înțeleptul taoist îndeamnă la reculegere, dar mizează pe bizar, simte constrîngerile limbajului și privilegiază tăcerea meditației. Iubește solitudinea și fuge de onorurile puterii. Dar este de asemenea orgolios, ca urmare a propriei cunoașteri, și sfidează cu ironie limitările judecății comune. Nu predică, nu ia inițiativa de a-i convinge pe alții. Dar celui care caută și care întreabă, el îi răspunde.

Tradiția taoistă își are rădăcinile în negura Antichității; se ivește prin secolele V-IV î.C., iar influența sa este evidentă deja în primele școli filozofice, în primele teoretizări politice, în descoperirile medicinei, dar istoriografia oficială îi ignoră instituțiile și cultele. Ca urmare a afirmării confucianismului ca ideologie a imperiului, în China se creează o falie menită să dureze în timp: clasa cultivată care guverna statul urma etica și doctrina confuciene, în timp ce comunitățile locale se exprimau în religiozitatea taoistă, umilă, întotdeauna puțin marginală dar puternică, care trăia în organizațiile sătești, în sărbătorile comunitare, în textele secrete de meditație, în practicile trupului. În viața publică, chiar și individul va respecta comportamentele rituale corecte și se va supune normelor confuciene, pe cînd în particular el va căuta calea taoistă a libertății interioare și a nemuririi.

În trecut, unii cercetători au formulat o distincție între „taoismul filozofic" (*daojia*) care ar fi fost „adevăratul" taoism, născut prin secolul al IV-lea î.C., o dată cu *Daodejing* și cu *Zhuangzi*, și un „taoism religios" (*daojiao*), văzut ca un amestec de culte și de „superstiții" care ar data de prin secolele II sau III d.C. Studiile mai recente au abandonat această poziție simplistă și toate greșelile însumate: de fapt, diferența dintre cele două „suflete" ale taoismului e numai aparentă. Structuri liturgice taoiste existau deja cu mult înainte de 142 d.C., an în care mișcarea Maeștrilor Cerului este menționată în documentele oficiale. Și la vremea aceea e considerată drept „reînnoirea" unei tradiții. Pe de altă parte, toate expresiile taoismului, atît cele cu ca-

racter mai speculativ, cît şi cele cu accentul mai puternic pe devoţiune, s-au recunoscut întotdeauna într-o viziune comună. În realitate, este vorba de o falsă problemă dictată de prejudecata de a privilegia, în analiza experienţei religioase, textele scrise şi a nu şti să sesizeze bogăţia unor conţinuturi în simbolismul practicii rituale.

2. „Yin" şi „yang" şi cele Cinci Faze

Schimbarea este rezultatul interacţiunii dintre două aspecte antitetice şi complementare ale lui *dao*: *yin* şi *yang*. Ele sînt calităţi ale formelor vieţii, modalităţi ale oricărei existenţe, care se exprimă într-o schemă de relaţii clasificatoare: *yin* e faţă de *yang* aşa cum e femininul faţă de masculin, întunericul faţă de lumină, recele faţă de cald, pasivul faţă de activ, potenţialitatea faţă de realizare, internul faţă de extern. Principiul diferitului şi cel al multiplului sînt de asemenea mărturii ale unităţii. Ele se generează şi se anulează, într-o viziune dinamică a realităţii. Eterna devenire provine din alternanţa lor, din prevalarea, rînd pe rînd, a uneia faţă de cealaltă, cu un respiro ciclic neîntrerupt: atunci cînd unul se exprimă în întregul său îşi generează deja contrarul. Este principiul ilustrat de simbolul foarte cunoscut al cercului împărţit în două părţi care se înfăşoară într-o spirală a expansiunii şi a contracţiei. Progresia universului este în permanenţă echilibrată de o dinamică a regresiei.

Este o modalitate de a raţiona tipică taoismului, unde opusele sînt relative şi egale ca valoare, unde o polaritate se transformă cu timpul în contrarul său. Înţeleptul taoist ştie să vadă umbra în miezul zilei, femininul în masculin, forţa în slăbiciune. Tradiţia sapienţială a Occidentului a fost dominată de opoziţii foarte puternice, ca Dumnezeu/lume, suflet/trup, realitate/aparenţă, bine/rău, în care primul termen este mereu superior din punct de vedere ontologic celui de-al doilea. Şi, în timp ce semnificaţia celui de-al doilea nu poate fi analizată şi înţeleasă pe deplin fără a recurge la primul, procesul invers nu a fost considerat legitim. În gîndirea chineză, în schimb, fiecare dintre cele două polarităţi conceptuale *yin* şi *yang* depinde de cealaltă şi o reclamă pe cealaltă pentru a fi înţeleasă.

Cele Cinci Faze – Lemnul, Focul, Pămîntul, Metalul şi Apa – sînt identificate de gîndirea taoistă ca specificaţii ulterioare inerente elementelor naturii, ca „agenţi" care pun bazele varietăţii formelor lumii. În combinaţie cu *yin* şi cu *yang*, ele creează o schemă de o mult mai mare complexitate, care clasifică întregul real şi încadrează fiecare lucru într-un sistem dinamic de corespondenţe.

Logica clasificatoare nu e statică, ci constituie o înlănţuire politetică: ca şi *yin* şi *yang*, şi cele Cinci Faze se întrepătrund, se produc alternativ

în același ritm ciclic. Se distrug pentru a se regenera. Lemnul produce Focul, dar e la rîndul său cucerit de Metal. Focul creează Pămîntul, dar este absorbit de Apă, Pămîntul generează Metalul, care însă la rîndul său e cucerit de Foc și așa mai departe. Ciclul vital al universului este reglat de jocul unor echilibre schimbătoare în care diversele forțe ce îl animă nu sînt niciodată statice; energiile revin la starea originară pentru a-și lua din nou avîntul, într-o alternanță echilibrată de alianțe și de antagonisme, de afinități și de respingeri, de creație și de distrugere. Gîndirea taoistă s-a concentrat întotdeauna asupra raportului dintre unu și multiplu și asupra articulațiilor în care el se exprimă.

Principiile doctrinei *yin-yang* și ale celor Cinci Faze vor oferi taoismului încă din Antichitate baza sa teoretică și terminologia sa. Formularea definitivă a acestui sistem a fost realizată în timpul dinastiei Han (206 î.C. – 220 d.C.).

3. „Yijing" *și tradiția divinatorie*

Unul dintre multele filoane culturale care au dat viață taoismului a fost tradiția așa-numiților *fangshi*, experți în astrologie, în geomanție, moștenitori ai arhivarilor și scribilor ghicitori din Antichitate (DIVINAȚIA*). Deținători ai științei divinatorii, erau depozitarii unei cunoașteri secrete, transmisă de la maestru la discipol și bazată pe doctrinele cosmologice *yin-yang* și ale celor Cinci Faze. Afinitatea concepțiilor și practicilor era atît de puternică, încît, cu timpul, tradiția *fangshi* s-a împrăștiat și s-a topit în cel mai larg curent taoist, și multe texte de divinație care transmiteau practicile acesteia au fost încorporate în *Daozang*, Canonul taoist.

Yijing, *Clasicul schimbărilor*, transmite un sistem divinatoriu care ar data, se pare, din timpul dinastiei Zhou (1122-221 î.C.). Procedeul se bazează pe o serie de trigrame compuse în cerc, formate prin combinarea unor linii neîntrerupte (*yang*, începutul, identitatea, continuitatea) cu linii întrerupte (*yin*, sfîrșitul, alteritatea, diversitatea). Toate combinațiile posibile dintre două trigrame dau șaizeci și patru de hexagrame și simbolizează totalitatea realului. La descrierea tehnică s-a adăugat un text scurt și enigmatic și, în sfîrșit, niște comentarii. Maeștrii l-au considerat întotdeauna atît un manual de divinație, cît și o lucrare cosmologică, care dezvăluia inițiaților toate mecanismele universului. A fost inserat printre Clasicii confucieni și într-o epocă mai tîrzie a devenit, datorită fascinației simbolisticii sale ermetice, un text de speculație filozofică abstractă și eterată.

Tehnicile divinatorii chinezești, răspîndite în întreaga Asie Orientală, pot fi raportate în termeni generali la același mecanism logic: viitorul poate fi descifrat în trăsăturile clare ale lui *Yijing*, sau în crăpăturile produse de foc

pe carapacea unei ţestoase, sau pe omoplatul unui cerb, sau chiar în liniile tensiunilor secrete care unesc elementele unui peisaj natural. O tradiţie milenară, studiată în birourile curţii imperiale sau popularizată la sate, a continuat să aprofundeze tehnicile şi să-i aplice principiile pînă astăzi, nu numai pentru o judecată aproximativă asupra unui viitor fast sau nefast, ci pentru a descoperi alegerile care trebuie făcute la momentul potrivit. E posibil ca schimbările culturale intervenite să fi pus în umbră această tradiţie, dar nu au anulat-o niciodată.

Cadrul în care se decodifică mesajul e constituit de un ansamblu de propoziţii clasificatoare de complexitate variabilă. Principiul ordinii elementelor din univers joacă un rol fundamental în interiorul unui sistem totalizant. Ideea de analogie îmbracă nenumărate aspecte, provoacă ecouri şi reflexii într-o tot mai vastă intersectare de referinţe. La sfîrşitul acestor pasaje, coerenţa logică pare să fi devenit fragilă, dar chiar şi în această formă mai săracă relaţiile dezvăluie unitatea armonioasă a realului. Microcosmosul şi macrocosmosul coincid: nici un eveniment în sistemul conceptual presupus de divinaţie nu apare izolat, aşa cum nici un element nu este autonom. Logica procedeelor divinatorii de acest tip reflectă armonia captivantă a unui sistem matematic închis. Termenii taxonomici şi conceptele care îl presupun sînt considerate imuabile (fiinţa umană, anotimpurile anului, cele Cinci Faze), tot aşa cum imuabile sînt relaţiile reciproce (*yin* e faţă de femeie, de lună, de calm aşa cum *yang* e faţă de bărbat, de soare, de mişcare etc.). Sistemul trebuie să fie totalizant şi trebuie să poată fi clasificat. Analiza prezicătorului este sincronică şi repetă raportul care determină unirea elementelor între ele. Paradigmele sînt cele care dictează problemele şi limitează resursele conceptuale pentru a le rezolva. Dat fiind că postulatele tradiţionale în cadrul divinaţiei nu sînt puse în discuţie şi dat fiind că domeniul de acţiune se presupune a fi atotcuprinzător, orice răspuns la o problemă nu este altceva decît un *puzzle-solving* înlăuntrul său. E o formă de raţionament care nu presupune sau nu utilizează principiul cauză–efect, ci relaţia de analogie.

Ghicirea unor evenimente viitoare sau trecute porneşte de la simboluri care deja le reprezintă în prezent. *Consecutio temporum* e suspendată în favoarea unui raport de simetrie care proiectează timpul într-o pură figuraţie spaţială. Tabla divinatorie este ca o *MANDALA** în care universul e reprodus pentru a fi perceput în forma atît de tentantă a unui moment de intuiţie. A cunoaşte destinul şi a descoperi un eveniment care există deja, a citi ceva care a fost deja anunţat, a transcrie o poveste viitoare care a fost deja trăită. Unde sănătatea şi fericirea viitoare ale unui individ depind de condiţiile viitoare care există deja şi pe care ghicitorii sînt în măsură să le reveleze. Cunoscînd jocul tainic al realităţii în care trăieşte, înţeleptul taoist se adaptează. Înţelegîndu-şi propriul destin, nu se ridică împotriva lui, ci i se su-

pune cu sinceritate şi, supunîndu-i-se, îşi află cea mai autentică libertate. Urmînd curgerea forţelor naturale, anulîndu-se, îşi găseşte adevăratul sine şi o profundă senzaţie de pace.

4. „Daodejing" şi „Zhuangzi"

Timp de secole, maeştrii au crezut că esenţa doctrinei era deja conţinută în *Daodejing* şi în *Zhuangzi*. Desigur, metodele şi experienţele pentru a dobîndi *dao* se schimbă în diferite epoci, o dată cu revelaţiile misticilor, dar originalitatea concepţiilor, aşa cum este ea exprimată în aceste două prime texte, a rămas de importanţă crucială şi este indiscutabilă.

Daodejing, atribuit lui Lao-Zi, figură legendară de înţelept, este un text lipsit de înfloriturі, incisiv, deseori obscur; stilul e grav, dînd o senzaţie de mister, cu pasaje fulminante şi ermetice, interpretate adesea în modurile cele mai diferite. El se află în afara timpului şi a istoriei: nu există date, referiri la fapte sau persoane istoric definite. Prin caracterul său abstract, pare a dori să surprindă numai esenţialul. Poate e rezultatul, în plan filozofic, al celor mai vechi practici de longevitate, la care face aluzie în mai multe locuri. Introduce idealul înţeleptului taoist, o viziune bazată pe seninătatea interioară, care exaltă spontaneitatea, reculegerea, non-acţiunea (*wuwei*) şi respinge valorile tradiţionale, atît de înţepenite în raţionalitatea lor şi pompoase în moralismul lor. Textul exprimă un relativism riguros şi de aceea învăţătura sa urmează bucuros o logică a paradoxului, se joacă cu un limbaj ambiguu, conştient că realitatea ultimă a lui *dao* se află dincolo de cuvinte. Pentru Lao-Zi, gîndirea care urmează un raţionament dihotomic, absolutizînd diversităţile în opoziţii nete, nu va putea să ajungă niciodată la adevărul ultim. Acesta poate fi atins prin intuiţia care depăşeşte orice dihotomie, în mintea care renunţă la prezumţia sa raţională şi se „goleşte" pentru a realiza *dao* care se află în ea.

Nu ştim nimic despre autorul lui *Zhuangzi*. Text de mare fascinaţie intelectuală şi izvor de permanentă inspiraţie religioasă, vorbeşte despre căutarea interioară a lui *dao* într-un un stil lucid, plin de fantezie şi de ironie, punînd accentul pe experienţa mistică. În fundal există tema evadării din lume, şi utopia unei întoarceri a vîrstei de aur se împleteşte cu aspiraţia ideală a unirii cu natura, într-o stare de calm şi de meditaţie profundă. Iese în evidenţă figura înţeleptului nemuritor, propus ca model de experienţă a mîntuirii, şi textul ne oferă o descriere a lui precisă şi fantastică totodată: în uniune cu natura, în armonie cu sine însuşi, este pe deplin liber. El a realizat în sine *dao* şi este, aşadar, capabil de infinite schimbări, rămînînd totuşi mereu el însuşi, unic şi „adevărat".

Literatura taoistă din epoca Han se îmbogăţeşte cu comentarii la aceste două texte fundamentale şi cu lucrări despre arta de „a hrăni principiul vital": instrucţiuni privind meditaţia, norme etice, cunoştinţe medicale. Apar de asemenea primele hagiografii ale înţelepţilor taoişti. Mişcarea Maeştrilor Cerului redactează Registrele şi Poruncile, texte care tratează despre iniţieri şi scheme de cult, şi alcătuiesc prima literatură liturgică a taoismului, transmisă iniţiaţilor. În secolul al V-lea d.C., şi prin influenţa tradiţiei budhiste, a fost compilat primul Canon Taoist, *Daozang*, şi toate marile dinastii au propus cîte o reeditare, adăugîndu-i noi texte. Astfel se elabora marea sinteză taoistă din Evul Mediu. Dintre aceste culegeri străvechi, singura care supravieţuieşte este ultima, Canonul dinastiei Ming, editat în 1447, cu un supliment în 1607, şi cuprinde aproape 1500 de lucrări filozofice şi religioase.

5. Trupul fizic, trupul cosmic

Învăţătura predată de maeştri a continuat să menţină viu idealul unei vieţi de solitudine („individualistă", „egoistă", o vor eticheta confucienii), de observare atentă a naturii, a ritmurilor ei, a legilor ei, în căutarea unei sintonii mai intime cu ea.

La bază se află o intuiţie profundă: există o simetrie de multiple relaţii analogice între structura şi caracteristicile universului şi cele ale trupului omenesc. Sînt două lumi speculare: microcosmosul trupului corespunde în fiecare punct universului, este imaginea lui fidelă. Cele care, în definitiv, fac să trăiască metafora trupului-univers sînt o ontologie şi o cosmologie fixate pe rigoarea unui sistem totalizant de corespondenţe şi combinaţii între *yin* şi *yang*, şi pe cele Cinci Faze şi pe modalităţi de raţionament de tip corelativ. Nu că aştrii ar influenţa trupul, aşa cum considera tradiţia cosmologică europeană: filozofia chineză tradiţională afirmă că toate realităţile universului „extern" au aceeaşi identitate cu cele care compun universul „intern" al trupului, simetrice în ordinele respective, care trăiesc aceleaşi ritmuri, legate de relaţii de analogie.

Lucrarea cea mai veche care descrie fiziologia taoistă, chiar dacă în termeni sibilini, este *Huangtingjing*. Trupul taoist, asemenea universului, e împărţit în trei părţi, fiecare dintre acestea gravitează în jurul unui centru, cîmpul de cinabru, unde sălăşluiesc manifestările lui Unu primordial. Viaţa şi moartea se împletesc şi alternează: într-adevăr, în cele trei Cîmpuri locuiesc şi cele Trei Cadavre, fiinţe de natură htoniană, purtătoare de moarte. Cele cinci planete, cei cinci munţi sacri, cele cinci anotimpuri etc. corespund celor cinci organe (ficatul, inima, splina, plămînii, rinichii), celor cinci sentimente (mînia, plăcerea, concentrarea, tristeţea, frica) etc.

Din ideea că omul este cosmosul într-o proiecție mai mică și închisă derivă două parcursuri de realizare interioară pe care le-au transmis maeștrii. Primul e caracterizat printr-o abordare „obiectivă" care pornește de la studiul „trupului cosmosului" pentru a ajunge la om. El caută *dao* în mișcarea stelelor, în curgerea fluviilor, în comportamentul animalelor și în viața plantelor; nu le percepe din punct de vedere ontologic diferite de sine, ci unite prin acea simetrie profundă care face ca descoperirea elementelor naturii să fie văzută ca o revelație treptată a propriei ființe. Din această orientare se naște marea tradiție științifică chineză a astronomiei, a ingineriei hidraulice, a agronomiei, a medicinei, a acupuncturii.

Există și un alt itinerar către cunoașterea taoistă, un parcurs „subiectiv", o cale mistică. Adeptul, închis în meditație, străbate un parcurs de contemplație interioară. Cu cît avansează cu mintea, cu atît vederea sa pătrunde în propriile viscere și devine cu o tot mai mare limpezime conștient că trupul său este imaginea universului: ochii sînt soarele și luna, plămînii – norii, palatul roșu-aprins este inima, o pădure deasă și întunecoasă este ficatul. În schemele „peisajului" interior elementele iconografice nu sînt rodul unei alegeri întîmplătoare, ci se leagă de un ansamblu coerent de semnificații simbolice care își are rădăcinile în viziunile șamanice despre locurile paradiziace, în tainicele procese alchimice și în tehnicile corporale pentru a obține nemurirea. În această „lume în mic", arborele mereu verde (coloana vertebrală) este metafora longevității, a acelui *axis mundi* care leagă cu ramurile sale Cerul și cu rădăcinile sale Izvoarele Galbene (infernul). De la pădure, viziunea interioară ajunge la muntele sacru, cu baza îngustă care se lărgește în partea de sus ca o ciupercă, rădăcină a omului, loc în care e păstrat spiritul său vital. Sursă a vieții și a morții: cavitatea interioară trimite la imaginea grotei, a intrării strîmte și ascunse spre Lumea de Dincolo pe care numai inițiatul reușește să o străbată, pentru a reveni la începutul creației, pentru a se întoarce în uterul mamei pămînt. În centrul său, în locul cel mai întunecos, contemplația interioară se deschide asupra Cîmpului de cinabru: lac adînc, izvor nesecat de viață și de fertilitate, este sursa elixirului nemuririi. Apele sale pure și nemișcate îl fac să semene cu o oglindă și astfel devine simbolul „Purității Golului", al stării senine a minții în meditație despre sine însăși.

6. Idealul non-acțiunii și căutarea lui Unu

Calea taoistă afirmă că realizarea cunoașterii este în non-acțiune. Pare paradoxal, dar e coerent cu sistemul de gîndire. Pe de altă parte, taoismul obligă în permanență mintea să se supună unei logici non-euclidiene care e totuși riguros rațională. Această idee-cheie a fost interpretată în două moduri. Într-un prim sens, ca pacea exaltată de Lao-Zi, tăcerea interioară, imo-

bilitatea în concentraţia mistică. Ceea ce în *Zhuangzi* este „postul minţii" şi se leagă de tema „păstrării lui Unu". Descrie o atitudine ideală de închidere către exterior într-o meditaţie care este preludiul plutirii sufletului în zborul extatic. Într-un al doilea sens, ca o capacitate de a se contopi în legile devenirii, de a urma cu umilinţă procesele naturale. Simţindu-se împăcată cu sine însăşi şi lăsîndu-se să acţioneze în mod spontan în armonie cu *dao*, mintea detaşată de frămîntările lumii se limpezeşte ca o oglindă. Să stai liniştit, să evoluezi în sintonie cu schimbarea lucrurilor, aceasta este Calea de „a hrăni spiritul". Întrucît *dao* este acelaşi în natură ca şi în om, pe măsură ce înţeleptul cunoaşte mecanismele tainice ale schimbării el nu intervine, ci se lasă în voia armoniei, uitînd de propriul eu. Nu e atît de nesăbuit încît să acţioneze împotriva naturii: străvechea înţelepciune îl învaţă că ar acţiona împotriva lui însuşi.

În unele pasaje din *Daodejing*, Lao-Zi recomandă adeptului să se comporte astfel încît sufletele lui spirituale şi corporale „să-l îmbrăţişeze pe Unu"; dar el nu este explicit în legătură cu exerciţiile ascetice şi cu experienţele mistice la care face aluzie. Textul din *Zhuangzi* e mai clar şi descrie stările alterate ale conştiinţei care duc la uniunea cu *dao*. *Dao* nu este dumnezeu, dar se încarcă de semnificaţii sacrale. Experienţa extatică nu e accesibilă tuturor şi nici nu e o dimensiune spirituală permanentă, dar, atunci cînd adeptul ajunge la extaz, el se află în comuniune cu toate fiinţele şi încearcă beţia zborului, ameţitor de liber, în spaţiu. În faza ultimă a zborului este calmul. Absorbit în nemişcare, înţeleptul taoist realizează un vis care poate a obsedat spiritul uman încă de la origini: să se contopească în tot, să recupereze unitatea dintre sine şi lume, să reconstituie non-dualitatea virtuală de mai înainte. Maestrul taoist nu fuge de oameni, el poate să fie în acelaşi timp „în afara lumii" şi să trăiască o viaţă obişnuită în societate.

Fără îndoială că străvechea tradiţie şamanică a influenţat gîndirea şi practica taoismului. Primul capitol din *Zhuangzi* se deschide asupra viziunii călătoriei extatice. Tema zborului în paradisurile zeilor şi ale nemuritorilor este de asemenea prezentă în *Chuci*, culegere de poezii din secolele al III-lea şi al II-lea î.C., expresie a tradiţiilor şamanice din sud. Numele însuşi al preotesei posedate de zeu, *Lingbao*, a căpătat o importanţă esenţială în tradiţia taoistă. Dar există o deosebire fundamentală: călătoria mistică a maestrului este mai ales un parcurs înlăuntrul minţii sale, în „ţinutul său interior şi tainic". Şamanului i s-a lăsat practicarea, judecată inferioară, a unei călătorii „exterioare", deseori cu scopul de a exorciza divinităţile malefice. În plus, riturile şamanice sînt considerate vulgare, aceasta şi pentru că sînt însoţite de sacrificii sîngeroase aduse divinităţilor nefaste din tărîmul morţii (MOARTE, STRĂMOŞ, ŞAMAN*).

Încă de curînd, în Taiwan şamanul („maestrul cap roşu") şi maestrul taoist participau la ritul comunitar. Şamanul e posedat de divinităţi şi profeti-

zează viitorul. Dar tradiția spune că, în realitate, maestrul taoist este cel care, stînd deoparte, în tăcere, îl îndrumă în rit: el este cel care călăuzește divinitatea să intre în trupul șamanului și îl controlează pe acesta prin concentrarea sa mentală, asemenea unui păpușar care mișcă pe scenă o marionetă.

7. Taoismul și înțelepciunea confuciană

Deseori maeștrii taoiști au considerat înțelepciunea lui Confucius și a lui Mencius drept o pură țicneală. Deoarece încătușează prin riturile și regulile sale acțiunea spontană a naturii; deoarece impunerea oricărui model preconstituit care să încarneze un construct etico-politic îl violentează pe om, tot așa cum virtuțile sociale întunecă puritatea unui principiu, ca *dao*, care se află dincolo de bine și de rău. Dar este meritul culturii chineze de a fi știut să păstreze originalitatea ambelor discursuri, chiar dacă deseori ele erau contrare, intuind în disonanța lor o armonie creatoare mai profundă.

O opțiune fundamentală condiționează gîndirea confuciană clasică: ea îl așază pe om, în realitatea lui de „ființă socială", ca unic obiect al propriei speculații. În *Lunyu*, Confucius (Kong Fuzi, 551-479 î.C.) utilizează pentru prima oară cuvîntul *dao*, dar ceea ce caută este cursul just al raporturilor sociale, Calea oamenilor, mai mult decît *dao* din Cer. Discipolului Jilu, care cere lămuriri în legătură cu îndatoririle față de zei, Confucius îi răspunde: „Dacă nu ești încă în stare să-i slujești pe oameni, cum ai putea să slujești spiritele?" Întrebat în legătură cu moartea, el exclamă: „Dacă nu ai înțeles încă pe deplin viața, cum ai putea să înțelegi moartea?" (*Lunyu* 20.11.12). Lumea divină are rol de fundal într-un cadru unde atenția este toată îndreptată către problema experienței sociale și a destinului omului în dinamica istoriei. Desigur, opțiunea de a defini cu severitate limitele discursului despre adevăr a fost rodul momentului istoric (perioada pre-Qin, între 600 și 200 î.C.) care, prin înflorirea diverselor școli, a propus o regîndire religioasă și filozofică, alcătuită din întrebări radicale, dintre care prima despre natura și despre posibilitățile cunoașterii. Dar adevărat este și faptul că tradiția ulterioară maeștrilor confucieni nu va pune în discuție aceste granițe, pînă la confruntarea cu marea metafizică buddhistă. În joc nu e problema religioasă ca atare: pentru confucieni, ritualitatea sacrului este la fel de utilă pentru armonia socială pe cît de dăunătoare e în schimb orice speculație despre divin. „A respecta spiritele și zeii, dar a-i ține la distanță, acesta e un semn de înțelepciune" (*Lunyu* 11. 6. 22).

Cum pentru cunoașterea taoistă principiul ultim este imanent lumii, nici lui Confucius nu-i era greu să accepte că „legea", „voința" Cerului despre care vorbea uneori nu era altceva decît ontologizarea acelei unice ordini naturale, morale și cosmice care se manifesta în om și în societate. Întru-

cît Calea confuciană este o cercetare asupra omului, asupra virtuţilor care exaltă natura lui, asupra sensului celui mai profund, sacral, al acţiunii sale în societate. Iar paginile din *Lunyu* pun întrebări despre semnificaţia libertăţii şi despre sensul destinului, despre bine şi despre rău. Figura idealizată a Maestrului e lucidă, împăcată, ironică şi prin cuvintele sale ne aduce în minte nouă, cititorilor, luminozitatea şi limpezimea unui dialog socratic. A spune despre confucianism că e o „ştiinţă a politicii" ar însemna o limitare a lui. Generaţii de literaţi şi de guvernanţi vor afla în paginile clasicilor călăuza către o creştere interioară, către un umanism integral şi vor căuta să-i retrăiască idealurile.

„Eu transmit, nu creez; cred în cei vechi şi îi preţuiesc" (*Lunyu* 11.7.1). Trecutul îndepărtat este asumat deci ca o paradigmă ce trebuie statornic păzită cu durere şi cu devoţiune. „Numai cel ce înţelege în profunzime noul prin studierea a ceea ce este deja cunoscut e demn să devină un Maestru" (*Lunyu* 3.2.11). Confucius îşi considera mesajul drept o „transmitere" a unor valori uitate, chiar dacă de fapt el a fost prelucrarea genială a unei cunoaşteri noi care se inspira din cea veche. De aici importanţa studierii clasicilor care perpetuau amintirea vîrstei fericite a „regilor înţelepţi". Sînt texte deschise la comentariul omului cult care caută semnificaţiile lor mai ascunse. Aproape toţi filozofii chinezi de după Confucius, pentru a-şi exprima gîndirea, vor alege această tehnică a comentariului: vor prefera, adică, să inoveze „cu cuvintele Înţelepţilor, care sună a vechi" (*Mozu* 85.48.22) şi „să descopere", ca şi cum ar fi trăit deja într-o perioadă din trecut, ceea ce în realitate este viziunea lor diferită despre viitor.

Idealul „omului superior" cuprinde virtuţi atemporale. Dintre toate, *ren* e cu siguranţă cea mai importantă, dar şi cea mai greu de definit, deoarece este ca un nucleu cu faţete percepute a fi în armonie între ele: e bunăvoinţa, atenţia afectuoasă, coparticiparea la evenimentele fericite sau dureroase ale celorlalţi, dar e şi fermitatea, hotărîrea bărbătească; se bazează pe capacitatea, disciplinată printr-un continuu exerciţiu spiritual, de stăpînire de sine cu scopul de a dizolva aspectele negative ale propriului eu şi de a domina orice tentativă de a urmări un avantaj personal. Cunoaşterea Căii nu devine cunoaştere adevărată dacă nu se realizează în mod activ în justiţie. Există o permanentă interacţiune între căutarea armoniei interioare şi armonia socială, între cultivarea personală şi responsabilitatea politică, între cunoaştere şi acţiune în cadrul familiei, ca şi în cel al statului. În acest sens, doctrina confuciană înseamnă cale morală, cale politică şi chiar şi de mîntuire, întrucît impune guvernarea prin exemplu, călăuzirea supusului făcîndu-l să-şi descopere şi el adevărata natură. Autoritatea înţeleptului se opune forţei armelor; carisma virtuţilor lui conferă acţiunii sale de a guverna o respiraţie mai amplă, care merge dincolo de cinismele jocurilor puterii. Trebuie să

se pornească de la o definire clară a paradigmei ideale şi aceasta să fie confruntată cu realitatea cotidiană: dacă realitatea nu e conformă modelului, acesta nu trebuie să fie adaptat la caracterul schimbător al realului, ci dimpotrivă, prin învăţare, trebuie ca realitatea nestatornică să fie „călăuzită" pentru a se adapta la desăvîrşirea modelului. Deseori oamenii de ştiinţă au contrapus normativităţii sistemelor etice occidentale descriptivitatea sistemului confucian care se bazează pe învăţămînt, şi pentru care norma supremă este integrarea idealului „omului superior". Confucius acceptă legile ca mediere inevitabilă între tensiunile din societate şi forţa aparatului guvernării, dar măsoară succesul guvernantului după cît de puţin a fost necesară aplicarea lor.

Sînt în joc două postulate fundamentale, elaborate de Mencius (Meng-Zi, cca. 372-289 î.C.), la care tradiţia literaţilor mandarini nu va mai renunţa niciodată, în ciuda vicisitudinilor istoriei: şi anume că natura umană este bună şi se bazează pe valori altruiste; aşadar, omul, cunoscînd binele, nu va putea decît să-l realizeze. Există convingerea că atunci cînd ajungi să-ţi stăpîneşti propriul eu, astfel încît te poţi vedea pe tine însuţi şi pe ceilalţi în perfectă armonie, te poţi adapta în mod spontan la normele de conduită corectă. Există o contradicţie profundă la baza tradiţiei confuciene: pe de o parte, se afirmă că numita Cale se bazează pe virtuţi „sociale" şi necesită o implicare emoţională faţă de ceilalţi pentru a fi realizată, dar, pe de altă parte, se interpretează sentimente şi emoţii ca fiind forţe obscure, „egocentrice". Dacă natura umană ar fi fost considerată rea, judecarea mişcărilor tainice ale sufletului ca fiind la fel de perverse ar fi fost un lucru coerent. Dar pentru confucianism natura umană era bună: de aceea, evaluarea emoţiilor şi a dorinţelor – necesare, dar periculoase – devenea mult mai complexă şi mai ambiguă. Răspunsul era de o importanţă crucială pentru nişte filozofi care urmăreau să stabilească un echilibru între căutarea desăvîrşirii morale şi exigenţele acţiunii politice. Moraliştii ortodocşi erau foarte conştienţi că emoţiile şi dorinţele reprezentau expresia autentică a individualităţii şi nu puteau fi suprimate; astfel, au pus la punct o modalitate de a le controla la maximum, pentru a le supune logicii îndatoririlor sociale. Atunci cînd mintea era calmă, lipsită de orice implicare emotivă, natura ei „limpede ca o oglindă", în armonie cu lumea, aparţinea binelui. Dacă în schimb era dominată de dorinţă, activa emoţii violente şi „egoiste", iar omul era responsabil de excesul acesta. Ne aflăm în miezul problemei: atît pentru gîndirea confuciană, cît şi pentru speculaţia taoistă, problema binelui şi a răului este în ultimă instanţă aceea a „domesticirii" pasiunilor, pentru a le sublima în Cale. De aceea sentimentele erau definite drept bune numai atunci cînd se dovedeau moderate şi în sintonie cu sentimentul social, iar dorinţele erau acceptate numai atunci cînd se reduceau la nevoi fizice esenţiale. Aceasta explică importanţa atribuită riturilor (*li*). Tradiţia confuciană insista asupra funcţiei

lor catartice pentru a dezvolta acele stări interioare „bune" care pun bazele relaţiilor sociale „juste".

Li delimitează un concept complex, care cuprinde ceremoniile, dar şi normele tradiţionale de comportament întemeiate pe onoare, respect şi demnitate. Este modul optim de a reuşi convergenţa, în anumite situaţii, a interiorităţii virtuţilor individului cu exigenţele grupului social. Confucius a semnalat pericolul de a se pierde în formalisme găunoase (va fi acuzaţia pe care taoiştii o vor arunca mereu literaţilor confucieni), dar subliniază interdependenţa dintre formă şi substanţă, dintre gîndire şi acţiune, dintre starea interioară şi comportamentul exterior. Manifestările rituale trebuie să fie sincere şi trăite cu participare şi în mod conştient, pentru a face ca propriul suflet să adere la modelul ideal implicit ritului. Exaltat de o aură de solemnitate, de respect, de sacralitate profundă, *li* a căpătat accepţiunea de comportament autodisciplinat în măsură să garanteze conformitatea faţă de tradiţie şi autoritate.

În gîndirea taoistă, organizarea socială îşi află legimitatea prin faptul de a reflecta structura universului pe de o parte, şi a corpului omenesc, pe de alta. Se creează astfel o legătură strînsă între calea desăvîrşirii interioare şi ritualul public: pentru taoism, ambele exprimă căutarea unei ordini mai autentice. Chiar şi ordinea universală trece prin cea a statului şi a fiecărui individ. *Zhishen zhiguo*, „a guverna propria persoană, a guverna imperiul": prinţ în spaţiul său purificat şi recules, demiurg divin al trupului-univers al său, maestrul taoist, celebrînd riturile, îndeplineşte un rol asemănător celui al împăratului care controlează şi menţine armonia forţelor statului. Dar maestrul nu impune o acţiune; el cunoaşte forţele care animă realul şi le urmează în convingerea că ordinea se instaurează în mod spontan doar atunci cînd oamenii nu intervin.

Este utopia străveche a unei societăţi fără ierarhii, a unor oameni care, liberi de prejudecăţi, de convenţii sociale, de încătuşarea unor legi, ştiu să-şi regleze singuri problemele şi care, într-o simplitate originară regăsită, realizează *dao*. La vîrf, depărtat şi solitar, împăratul, fiu al Cerului, garant al armoniei dintre ordinea universului şi ordinea societăţii, guvernează ca un înţelept taoist, fără a impune nimic. O dată atinsă înţelepciunea, găsindu-şi în sine echilibrul şi înţelegînd destinul, detaşat de pasiuni, carisma care emană din el face ca statul şi guvernarea să se modeleze după el. „Întrucît Înţeleptul a spus: dacă eu practic non-acţiunea, poporul se transformă de la sine. Dacă iubesc liniştea, poporul se îndreaptă de la sine. Dacă eu sînt fără dorinţe, poporul se va întoarce de la sine către simplitate" (*Daodejing* 57). Chiar şi Confucius, care se situa pe o linie teoretică opusă, a ajuns la concluzii asemănătoare.

Idealul guvernantului înţelept pe care îl încarnează *dao*, la fel ca şi semnul „marii păci" pentru restaurarea armoniei sociale în descompunere, va

căpăta, în cursul istoriei chineze, roluri diferite şi opuse: va fi teoretizată de literaţii de la curte, care vor face din ea sursa de legitimitate a autorităţii dinastiei, dar va reprezenta şi speranţa, în cheie religioasă, a marginalizaţilor, pivotul utopiei unor mişcări milenariste de revoltă (Turbanele galbene, Lotusul alb, Taiping).

Astfel, taoismul, spre deosebire de confucianism, va trăi mereu în raporturi de ambiguitate cu puterea statului. În parte înlăuntrul legalităţii, dar deseori în marginea ei, mai înrădăcinat în societatea rurală, mereu pe poziţie critică, liberă, autonomă. Unii maeştri taoişti, ca Dongfang Shuo, „nemuritorul exilat pe pămînt", vor deveni consilieri ai împăratului. Alţi maeştri în schimb, după modelul celor mai clasice hagiografii, vor trăi departe, în munţi, refuzînd să se prezinte la curte chiar şi atunci cînd erau invitaţi personal de suveran.

8. Calea Maeştrilor Cerului

Nu se poate vorbi despre o „biserică" taoistă puternică şi unitară care de-a lungul secolelor să fi dobîndit un rol de apărare a ortodoxiei doctrinei şi a riturilor. Comunităţile locale, chiar dacă erau legate de alte comunităţi, s-au bucurat întotdeauna de o largă independenţă.

Prima tradiţie de cult taoistă despre care există o informaţie sigură este cea a *Tianshidao*, Calea „Maeştrilor Cerului". Atunci cînd ordinea aristocratică a dinastiei Han s-a destrămat, a apărut organizarea religioasă locală, ascunsă pînă atunci evidenţelor oficiale. În special în regiunile Sichuan şi Shaanxi, comunităţile rurale au fost administrate de bărbaţi şi de femei hirotoniţi de mişcarea Maeştrilor Cereşti, şi au fost capabili să garanteze, însufleţiţi de idealul noii apariţii pe pămînt a lui Lao-Zi, libertatea şi pacea în interiorul teritoriului lor.

În 142 d.C., Zhang Ling, mai cunoscut ca Zhang Daoling, a anunţat că Taishang Laojun, adică Lao-Zi divinizat, îi apăruse pe muntele Heming pentru a-i revela începutul iminent al unei noi ere, al unei noi ordini cosmice în care avea să prevaleze adevăratul *dao*, şi pentru a-i da sarcina de a predica, în calitate de vicar al său şi de Maestru al Cerului, o nouă doctrină „corectă şi unitară" menită să elibereze lumea. Numai cei care aderau la alianţa cu puterile nemuritorilor taoişti, numai cei aleşi, cei „puri", aveau să supravieţuiască catastrofei vechii lumi. Ei ar fi fost „poporul-sămînţă" al noii ere.

Vechile „dioceze" se aflau pe munţii sacri, şi de trei ori pe an familiile credincioşilor se îndreptau într-acolo pentru a-şi ţine adunările (cele trei „administraţii", a Cerului, a Pămîntului, a Apei) purtînd cinci baniţe de orez pentru rezerva colectivă de alimente; de aici numele de *wudoumidao*, „*dao*

al celor cinci baniţe de orez", sub care era cunoscută mişcarea. Templele slujeau de fapt şi ca refugiu pentru ţărani în caz de război, de dezastre naturale sau de foamete.

Între 424 şi 448, Kou Qianzhi a imprimat mişcării o cotitură novatoare, cîştigîndu-şi faima la curtea dinastiei Wei din nord. O dată cu el, Maeştrii Cerului nu au mai fost legaţi doar de lumea rurală, ci au început să predice în mediile culte ale capitalei. Noua tendinţă a lui Kou Qianzhi, care spunea că primise o revelaţie din partea maestrului Lao, era influenţată de idealul confucian al unei societăţi ordonate ierarhic, al unei clase guvernante care avea respect pentru rituri, era sensibilă la rigoarea morală şi în stare să conducă la naşterea erei „marii păci". În Canon este păstrat textul său, *Laojun Yinsong Jiejing* care, promulgat în întreg imperiul prin voinţa noii dinastii, a întemeiat în realitate un nou cod al Maeştrilor taoişti. Prin secolul al VIII-lea, familia Zhang, care oficia în templul de pe muntele sacru Longhu, s-a proclamat singura deţinătoare autentică a tradiţiei şi s-a ajuns astfel la crearea unei forme de organizare centralizată gestionată de o putere cu caracter ereditar. La sfîrşitul epocii celor Şase Dinastii (420-589), a fost redactată o mare culegere de texte ale Maeştrilor Cerului, *Zhenyi Fawen*, completată apoi sub dinastia Tang (618-907). Încă în secolul al IX-lea erau răspîndite templele dedicate sfinţilor mai populari – printre care întemeietorul, Zhang Daoling –, iar hagiografiile le perpetuau amintirea exaltîndu-le virtuţile prodigioase.

Adepţii, bărbaţi şi femei, după o perioadă de ucenicie rituală şi de studiere a doctrinei misterice, erau unşi maeştri şi primeau cu mare solemnitate scrierile despre rituri şi despre formulele sacre, manualele pentru meditaţia corectă şi, în fine, un „registru" care le definea rangul în ierarhia atît terestră, cît şi celestă, cu lista spiritelor pe care le stătea în putere să le evoce, precum şi cu numele şi faptele credincioşilor. Registrul avea valoarea unui talisman preţios transmis prin generaţii, pentru că el parafa în mod „oficial" o legătură între credincios, Maestru şi divinităţile care guvernau destinul.

Maeştrii nu practicau celibatul, trăiau în familie, desfăşurau o muncă şi participau la viaţa cotidiană a comunităţii. Oficiau riturile satului, predau doctrina comentînd *Daodejing*, îi îngrijeau pe bolnavi prin tehnicile ştiinţei medicale taoiste şi prin forme de exorcism. Una dintre caracteristicile cele mai pregnante ale mişcării este aceea de a pune pe prim-plan acţiunea rituală; Maeştrii, în decursul secolelor, vor utiliza de preferinţă simbolismul limbajului liturgic, ducîndu-l la expresii de o înaltă complexitate, pentru a transmite propria viziune religioasă, a certifica valorile lor şi a realiza tehnicile nemuririi.

Templul aparţinea întregii comunităţi: era un loc de retragere şi de purificare, unde taoiştii comunicau cu Nemuritorii şi cu celelalte divinităţi ale

dao, oferind tămîie. Cădelniţa, avînd forma unui munte sacru, era – şi este şi astăzi – punctul central al oricărui ritual. Deseori i se asociază un altar cu numele tutelar al solului care, în vremuri îndepărtate, era divinitatea ocrotitoare a satului. Tradiţia taoistă l-a adăugat cu seninătate la panteonul său, reinterpretînd figura şi perpetuîndu-i cultul umil şi străvechi.

În epoca în care se forma curentul Maeştrilor Cerului, în provinciile din nord-vestul Chinei se alcătuia o altă mişcare taoistă, *Taipingdao*. Asemănătoare cu *Tianshidao* în structura organizatorică înrădăcinată la sate, era animată de o mult mai puternică viziune mesianică de mîntuire universală. Fondatorul ei, Zhang Jue, insista asupra urgenţei unei convertiri interioare radicale la idealurile *dao* şi, inspirîndu-se din vechea utopie chineză, predica visul unei reîntoarceri la epoca mitică de aur a guvernanţilor înţelepţi. În 184 a lansat semnalul de revoltă pentru a răsturna dinastia decadentă Han, pentru a cuceri puterea imperială şi a instaura o lume a păcii desăvîrşite (*taiping*), a înţelepciunii şi a egalităţii. La scurt timp, s-a îmbolnăvit şi a murit, iar adepţii săi, „Turbanele galbene", au fost înfrînţi şi au intrat în organizaţia Maeştrilor Cerului care se raliaseră revoltei. Au fost din nou înfrînţi, şi Zhang Lu, care era şeful lor, a făcut în anul 215 act de supunere lui Cao Cao, recunoscînd în el pe noul suveran. Acceptînd să susţină noua dinastie, mişcarea Maeştrilor a primit recunoaşterea şi legitimarea imperiale.

9. Căutarea nemuririi

Încă de la primele texte, viziunea taoistă a mîntuirii pare concentrată asupra căutării longevităţii şi iluminată de idealul nemuririi, deoarece acela care realizează în sine ritmurile naturii şi ale ciclurilor cosmice trăieşte reînnoindu-se în permanenţă. Nemurirea nu e înţeleasă drept viaţa eternă de după moarte, ci drept prelungirea existenţei pămînteşti, realizabilă prin tehnici psihofizice care îl învaţă pe înţelept să nu trăiască împotriva naturii, ci să-i cunoască armonia mai secretă şi, cunoscînd-o, să realizeze desăvîrşirea ei în el însuşi. Practicile au fost multiple (gimnastice, respiratorii, sexuale şi mai ales alchimice), menite să înlocuiască treptat organele muritoare cu organe nemuritoare, pentru ca trupul muritor să lase în sfîrşit locul unui trup desăvîrşit.

Omul de rînd, care nu înţelege *dao*, este prizonierul destinului şi suferă în mod pasiv alternanţa vieţii şi a morţii. Dar înţeleptul taoist cunoaşte mecanismele propriului univers interior şi ştie să le controleze la perfecţie echilibrul; în acelaşi timp, el administrează energiile şi încearcă să se întoarcă la izvorul vieţii, dat fiind faptul că mişcarea înainte e văzută ca un proces de dispersie a energiei care duce în mod inexorabil la moarte. El cultivă

în sine acel *qi* care este forţa dinamică ce animă universul, mereu prezentă în orice realitate.

Textele cele mai vechi vorbesc despre arta „hrănirii principiului vital", care consta în urmarea unui mod de viaţă „pur", caracterizat prin detaşare, calm, concentrare şi prin îngrijirea forţelor vitale (suflul, energia primordială şi esenţa seminală), evitînd să le exploateze peste măsură şi în mod iraţional, şi făcîndu-le să circule în mod echilibrat în propriul trup pentru a le activa în mod armonios. Practicile dietetice constau în eliminarea din alimentaţie a anumitor alimente, cum ar fi carnea şi cerealele, despre care se credea că ar hrăni cele Trei Cadavre, forţe negative prezente în trup care sugeau din om energia vitală. Lipsite de hrana lor, slăbite, ele puteau fi eliminate, iar omul era salvat de la moarte.

Fangzhongshu este „arta camerei de dormit". Maeştrii Cerului şi-au însuşit vechile rituri orgiastice de la ţară, rafinîndu-le şi aprofundîndu-le semnificaţia de regenerare a omului şi a naturii. Idealul taoist a devenit cel al unei sexualităţi lipsite de sentimente, disciplinată din punct de vedere al ritualului, depărtată de orice exces de pasiune şi contrară procreării: adepţii trebuiau să-şi descătuşeze energia sexuală şi, în acelaşi timp, să o controleze prin reţinerea spermei şi să o sublimeze făcînd să iasă în evidenţă esenţa creierului. După o perioadă de post şi rugăciuni, de exerciţii de respiraţie şi de contemplaţii asupra divinităţilor trupului, „îşi uneau suflările" înăuntrul unui spaţiu sacru care trimitea la punctele cardinale şi la trigramele din *Yijing*, urmărind paşii şi gesturile unui dans care plana în mod simbolic în cosmos. Uniunea lor făcea să reînvie armonia care unea *yin* şi *yang*, soarele şi luna, noaptea şi ziua, cerul şi pămîntul. Timp de secole, cu toate condamnările buddhiştilor la adresa „practicilor dorinţei", uniunea sexuală a rămas una dintre principalele căi de „hrănire a principiului vital" şi de atingere a sfinţeniei. Ştiinţa acestor tehnici de control al energiei interioare a fost reasumată şi reînnoită de tradiţia alchimică.

Vechile practici alchimice, cunoscute ca *waidan*, „alchimia exterioară", erau direcţionate către prepararea unei „pilule de viaţă lungă" care ar fi putut dărui trupului nemurirea. Permanenta speculaţie a înţelepţilor taoişti, pentru a pune în lumină analogiile tainice care guvernează realul în toate metamorfozele sale infinite, s-a concentrat asupra unei intuiţii cruciale: aşa după cum pămîntul, în taina adîncului său, printr-un lung proces de maturaţie produce aurul, metal pur şi rar, strălucitor şi etern, tot aşa şi trupul omului ar putea deveni „aur asemenea aurului" dacă ar reuşi să reproducă în sine acelaşi proces natural, dar accelerîndu-l în timp şi purificînd în mod constant agenţii transformării. Se considera deci că nemurirea ar fi rezultatul desăvîrşit al unei acţiuni care utiliza elementele şi forţele naturii şi le rafina din interior, întorcîndu-le spre propriul beneficiu.

Ge Hong (cca. 280-340), literat şi alchimist, în paginile celebrului *Baopuzi* a lăsat o mărturie fascinantă despre această ştiinţă iniţiatică, despre tehnici, despre maeştri şi visurile lor. Dar lumea alchimiei exterioare ne rămîne în bună parte depărtată şi indescifrabilă: complexitatea experienţelor este apărată de caracterul tainic al speculaţiilor asupra analogiilor simbolice ale elementelor. Multe dintre mineralele utilizate pentru *elixirele* alchimice erau toxice, iar maeştrii taoişti cunoşteau acest lucru. Procedeele considerate inferioare cuprindeau chiar şi administrarea de droguri. Însă drogurile vegetale ale taoiştilor nu au fost clasificate de botanişti: cele mai deosebite sînt *zhi*, ierburi miraculoase care apar pe munţi numai celor iniţiaţi.

O dată cu trecerea secolelor, şi din cauza influenţei moralizatoare a confucianismului şi a buddhismului, practicile sexuale au devenit secrete, în timp ce alchimia exterioară s-a dezvoltat în direcţia unei experienţe tot mai spirituale, de meditaţie interioară.

10. Nemuritorii

Paginile din *Zhuangzi* au fixat imaginea nemuritorilor, o viziune luminoasă de libertate care va inspira toate hagiografiile. Nemuritorii trăiesc pe munţii sacri ai miturilor, pielea lor este albă ca neaua şi ca gheaţa, oasele lor sînt asemenea jadului, chipul strălucitor, o aureolă le înconjoară capul, întregul lor trup radiază lumină. Sînt de o amabilitate şi de o delicateţe virginale. Se hrănesc cu vînt şi beau rouă. Apar şi dispar, confundîndu-se într-atît cu mediul ambiant, încît nici nu se mai pot distinge de acesta. „Ies din pămînt" sau „se ridică la cer" în mod magic, în plină zi. Trăindu-şi totala integrare în cosmos, ei zboară liber pe nori sau încălecînd un dragon pînă în cele patru colţuri ale universului şi trec dincolo de oceane. Ei se transformă în infinitele forme ale lui *dao* şi trupul lor nu se degradează. Ei sînt „oamenii autentici", „sfinţii" taoişti.

Printre figurile cele mai faimoase de nemuritori, tradiţia o venerează pe Xi Wangmu, Regina Mamă a Occidentului, Fata de Jad a Luminozităţii Întunecate, mamă şi soţie a Stăpînului lui *dao*, figură evazivă, enigmatică, păstrătoare a nemuririi şi regină a morţii; mai sînt apoi cei trei fraţi Mao, eremiţi pe muntele care le poartă numele; Pengzu, bătrînul de 800 de ani; cei Opt nemuritori, patroni ai unor categorii sociale şi atît de îndrăgiţi de devoţiunea populară, încît tradiţia literară a făcut din ei nişte eroi, zugrăvindu-i totuşi cu o anumită tentă senin umoristică, complet taoistă.

Au cîştigat în jocul subtil, plin de răbdare cu timpul şi cu tainele sale. Înţeleptul taoist ştie că pe durata ciclurilor temporale apar uneori „perioade ascunse", momente de conjuncţii extraordinare care creează falii în ritmul

regulat al timpului. Nemuritorii au ştiut să observe aceste breşe, au avut curajul de a le traversa trecînd din timpul nostru obişnuit exterior, care merge spre moarte, la timpul interior care este reglat de o altă temporalitate şi care merge spre regenerare. De aceea ei pot vedea în viitor.

Ei au darul ubicuităţii şi oamenii îi venerează şi le invocă prezenţa. Într-adevăr, acolo unde ajunge un nemuritor, domnesc în mod spontan sănătatea trupului şi belşugul recoltelor, pentru că el cunoaşte secretele naturii şi este în stare să refacă armonia şi să vindece. Dar potrivit vechilor legende, nemuritorii se duc să locuiască în locuri paradiziace pe care speculaţia mai tîrzie şi le-a imaginat guvernate de o triadă divină şi de o ierarhie celestă: Penglai, insula fericită de dincolo de orizontul mării, sau foarte înaltul Kunlun, învăluit în tăcere, al cărui vîrf atinge steaua polară şi ale cărui temelii se află în infern. Este posibil să se sesizeze prezenţa lor pe unii munţi sacri faimoşi, loc de pelerinaj. Dar înţeleptul taoist nu are nevoie să se deplaseze: în pacea reculeasă a odăii sale, el îşi aminteşte pasajele din *Zhuangzi* şi vechile peregrinări ale Maestrului la graniţele universului şi dincolo de cele patru mări şi, întocmai ca şamanii, care zburau în lumea zeilor şi a morţilor, întocmai ca vechii suverani care făceau înconjurul lumii pentru a da ordine spaţiului şi a afirma puterea regală, tot astfel el călătoreşte în meditaţie către acele locuri extreme şi miraculoase ale cosmosului graţie cunoaşterii hărţilor iniţiatice ale universului, a sunetelor ezoterice, a numelor secrete ale lui dumnezeu, care îi deschid vederea interioară.

11. Divinităţile

De-a lungul secolelor, devoţiunea taoistă a adoptat sfinţi locali şi eroi legendari, demoni şi suflete ale unor morţi neîmpăcaţi, reelaborînd hagiografia şi iconografia lor, făcînd din ei obiect de veneraţie sau de exorcism, şi în acelaşi timp redîndu-le figura eterată şi vagă. Maeştrii Cerului au reuşit în felul acesta să canalizeze formele credinţei antice şi să sublimeze în folosul lor fervoarea populară.

În imaginarul religios chinez, lumea ultramundană e structurată întocmai ca sistemul de guvernare imperial, şi orice comunicare între oameni, nemuritori şi zei utilizează deseori formulele jargonului birocratic. Chiar şi tradiţia Maeştrilor Cerului, atît de înrădăcinată în contextul rural, a adoptat schemele ierarhice inspirate din birocraţia Han pentru a defini în mod simbolic natura, rolurile şi comportamentele nenumăratelor divinităţi, alcătuind un fel de guvernare metaforică din împăraţi, regine, prinţi şi funcţionari cereşti ai lui *dao*, care menţineau pacea şi justiţia în lume. Erau nemuritorii, spiritele celeste şi terestre, divinităţile munţilor şi ale apelor, ale vîntului şi ale tunetului, spiritele cîmpului şi ale vetrei etc., simbolizare sacrală a

forţelor naturii şi expresie a schimbărilor lui *dao*. În liturghie se vor contura cu timpul două filoane: riturile pure pentru divinităţi şi nemuritori, şi riturile impure, pentru spiritele infernului.

Trupul a fost de asemenea conceput ca paradis interior, populat de zei. Meditaţia adeptului trebuia să ajungă să-l vizualizeze în vîrful craniului, în centrul Purităţii Supreme, pe Taiyi, Marele Unu, cu chip omenesc şi cu trupul unei păsări fenix în cinci culori. Între sprîncene, învăluit într-un nor purpuriu, el îl recunoştea pe Yuanqi, Înaltul Suflu Originar Infinit: nouă sînt chipurile lui, întrucît el este Stăpînul lui *dao*. Poartă veşminte ţesute cu perle luminoase şi are capul încins cu coroana celor nouă virtuţi. Este steaua polară. Soarele în schimb, ochiul stîng al lumii interioare, este sălaşul Tatălui Orientului, suflul *yang* al primăverii, în timp ce ochiul drept, luna, este regatul Mamei Occidentului, suflul originar *yin*. Tatăl se numeşte „Non-acţiunea", Mama „Natura": din uniunea lor se naşte Omul Autentic Cinabru din Nord, adevăratul sine. Cele şase zeiţe care guvernează rinichii o înconjoară pe zeiţa Mamă şi sînt însărcinate cu destinul. În nopţile cu lună nouă, sau în timpul solstiţiilor şi al echinocţiilor, aceste Fete de Jad care au luat cunoştinţă de meritele şi de faptele nedemne ale omului, fac un raport despre acesta către Stăpînul lui *dao*. Şi astfel, dacă în ţara interioară organele au funcţionat bine, dacă zeii care le guvernează au întreprins fapte bune, dacă aştrii şi elementele naturale care îi înfăţişează şi-au urmat cursul, atunci trupului i se va prelungi viaţa. Atunci cînd în schimb armonia elementelor microcosmosului este distrusă, însemnările rele din registru devin semnele apropierii morţii.

LAO-ZI

Unica figură divină cu caracteristici „personale" este Lao-Zi divinizat. Începînd de la jumătatea secolului al II-lea d.C., Lao-Zi încarnează modelul de desăvîrşire spirituală al taoismului, se ridică la o dimensiune cosmică. Întreaga sa legendă este o împletire de metafore. Lao-Zi este „trupul lui *dao*", masculin şi feminin, care trăieşte în transformări succesive şi totuşi rămîne identic, deoarece formele sale, potrivit tradiţiei, sînt fazele unui ciclu care se autoperpetuează. Din Unul Autentic purced cele Trei Sufluri primordiale; cele Trei Sufluri se unesc şi formează Bătrînul Stăpîn, care la rîndul său se preschimbă în trupul Mamei Li, în aceasta se coagulează o Perlă care creşte în pîntecul ei şi devine corpul lui Lao-Zi, Unul Autentic. Se numeşte de asemenea şi „Bătrînul copil", deoarece, tocmai cînd se naşte, după optzeci de ani de gestaţie, este aproape de moarte, în aceeaşi logică paradoxală a nemuritorilor care, îmbătrînind, au reuşit să reproducă în ei înşişi condiţia unui fetus în uter. De aceea nu mor, pentru că au ştiut să unească începutul cu sfîrşitul şi au închis cercul timpului.

Către sfîrşitul dinastiei Song (960-1279), toată această creativitate aproape debordantă de imaginar sacru se cristalizează. Divinităţile se îndepărtează mai mult în cer, iar devoţiunea pare să uite că ele sînt faţete sau, ca şi nemuritorii, realizări ale lui *dao*. În rituri se conturează cu tot mai mare pregnanţă religioasă trei mari divinităţi, cei Trei Puri, mai presus de toţi ceilalţi zei. Ei îl încarnează pe *dao*, adevărul ultim care se reflectă pe cele trei planuri ale universului. Ulterior, zeul Yuhuang Dadi (Marele Împărat Măreţ de Jad) dobîndeşte tot mai multă importanţă, depăşeşte triadele celeste şi este apoi înălţat la nivelul suprem.

12. Tradiţia „Shangqing"

La începutul secolului al IV-lea, China de nord a fost cucerită de „barbari" şi, urmînd curtea imperială, mulţi au căutat refugiu în sud. Printre aceştia, şi Maeştrii Cerului. În acea perioadă cultura Chinei meridionale exprimase o elaborare proprie originală a doctrinei taoiste şi a tehnicilor nemuririi. Întîlnirea dintre cele două tradiţii nu putea să nu ducă la o reînnoire religioasă. Noul curent, *Shangqing*, şi-a avut originea în revelaţiile unui *medium*, Yang Xi, care, inspirat de Nemuritorii din cerul suprem, între 364 şi 370 a dictat nişte texte noi şi „adevărate". Tao Hongjing (456-536), un faimos maestru, a clasificat scrierile sacre şi le-a comentat. Aceste lucrări iniţiatice, *Shangqing zhenjing*, de mare valoare literară, au marcat începutul noii ortodoxii, care relua temele esenţiale ale gîndirii lui Ge Hong, armonizîndu-le cu elemente din *Tianshidao* şi cu teme extrase din mituri şi culte locale. Cuprindea în afară de acestea, ceea ce era o mare noutate, diferite manifestări de început ale doctrinei buddhiste.

Cu *Shangqing* s-a format o nouă elită religioasă, bine organizată în comunităţi şi mînăstiri, care a lăsat pe planul al doilea curentul Maeştrilor Cerului. Solid bazat pe texte canonice, el dădea ascultare unor reguli de transmitere de o disciplină riguroasă. Maoshan, muntele sacru aflat la sud de Nanjing, a devenit un centru faimos pentru studiul revelaţiei. Succesul mişcării a fost de durată: inspiraţia sa speculativă şi influenţa sa religioasă au fost semnificative cel puţin pînă în secolul al XI-lea.

Shangqing este o tradiţie mistică de căutare interioară în care concentrarea minţii, evocarea unor viziuni cosmice, redescoperirea fanteziei mitice contează mai mult decît actul ritual. Nemurirea rămîne scopul, dar ea nu mai este cucerită printr-un proces exterior şi prin folosirea unor substanţe alchimice, ci prin „contemplaţia interioară" ce transformă viziunea pe care o are adeptul despre lume şi despre sine însuşi. Hermeneutica sa se bazează pe nişte scheme de relaţii analogice din *Yijing* şi pe simbolismul scrierii sacre. Aici reia străvechea idee chineză, născută o dată cu elaborarea sis-

temului de scriere în interiorul logicii divinatorii, şi anume că scrisul are în sine o putere sacră, o forţă creatoare, întrucît reprezintă forma adevărată şi tainică a fiinţelor; pentru cel care o cunoaşte, lumea este inteligibilă şi poate fi manipulată. Cu atît mai mult scrierile sacre, ca *Dadong Zhenjing*, sînt revelaţia naturii autentice a realului şi manifestare a harului Nemuritorilor. Şi totuşi nu sînt decît o „urmă" care descifrează lumea şi care porneşte din Cer. Într-adevăr, la început revelaţia a fost scrisă de zei cu caractere non-umane, folosind jad pe tăbliţe de aur, şi păstrată în paradisuri. Transmisă de la divinitate la divinitate către mii de fiinţe cosmice, ea a fost în sfîrşit revelată oamenilor prin scrierea care le este proprie, mijloc inferior şi limitat. Astfel, textul sacru e dăruit de către maestru discipolului asemenea unei comori, deoarece el păstrează încă, închisă în simboluri grafice mai opace, lumina cunoaşterii divine. Scrierile au fost dictate şi trebuie să fie rostite în mod desăvîrşit şi, făcînd ecou recitărilor pămîntene, ele sînt cîntate şi în Ceruri.

Mai mult decît să domine divinităţile prin gestul ritual, adeptul trebuie să se unească cu ele într-o rugăciune spontană, şi atunci zeii îl hrănesc cu efluvii divine, ajutîndu-l în asceza sa, şi îi înmînează cheile împărăţiilor cereşti. Doctrina promite într-adevăr adepţilor accesul în Cerul Purităţii Supreme, populat de „oameni adevăraţi", un paradis mult mai strălucitor şi mai glorios decît vechea lume a Nemuritorilor. Exerciţiile de rugăciune se sublimează deseori în stări de exaltare luminoasă, în care adeptul se pierde pe sine. În extaz se înalţă pînă la paradisul din stelele Ursei şi execută „paşii lui Yu", dansul mistic care trasează un parcurs printre stele. Este „drumul peste gol", temă dragă poeţilor chinezi, care reînvie uniunea şi ruptura dintre *yin* şi *yang*, dintre cer, pămînt şi om. Ca şi Taiyi, divinitatea supremă, prin paşii săi împarte suflul şi îl distribuie în formele lumii, astfel, în paşii acestui dans astral sublim şi fragil, adeptul se înalţă la cer, de la multiplu la Unu.

13. Tradiţia „Lingbao"

Un al treilea curent, *Lingbao*, s-a format în secolul al IV-lea prin divina inspiraţie a unui anume Ge Chaofu. Mişcarea relua tradiţia rituală a Maeştrilor Cerului şi o prelucra, amplificînd-o şi îmbogăţind-o cu noi expresii puternic influenţate de buddhismul *Mahāyāna*.

Codificată de Lu Xiujing şi reformulată în secolul al VIII-lea de Zhang Wanfu, liturghia *Lingbao* tindea să exprime în rituri colective vizualizările interioare şi individuale învăţate de la *Shangqing*. Simbolurile trăite de adept în meditaţie erau puse în scenă în mod spectaculos şi uneori dramatic în ideea că drumul către mîntuire ar trebui să fie deschis tuturor. Idealul nemuririi a rămas, dar s-a transformat în utopia unei mîntuiri universale care făcea

apel la virtutea buddhistă a compasiunii, a dăruirii de sine şi a propriilor merite pentru a-i ajuta pe ceilalţi să ajungă la iluminare. Motivul succesului lui *Lingbao* se află poate în această tensiune religioasă în privinţa problemelor escatologice, în viziunea sa apocaliptică care prorocea haosul şi sfîrşitul lumii pentru consumarea lui *yin* şi a lui *yang* şi în credinţa sa mesianică în întoarcerea lui Lao-Zi divinizat (MESIANISM*). De la dezastrul imanent s-ar salva credincioşii *Lingbao* care, călăuziţi de maestru, ar da naştere unei lumi noi, fericită şi nemuritoare.

14. Meditaţia şi „alchimia interioară"

Ilustrată de numeroase texte care datează din secolul al VII-lea, se conturează o tradiţie de meditaţie şi de practici de concentrare tăcută, fără imagini, *neiguan*, care sub influenţa buddhismului încearcă să recreeze în minte golul şi uniunea cu *dao*. Pe cînd în tehnicile *Shangqing* încetarea gîndirii nu era decît o fază de ruptură cu lumea comună ca preludiu la extazul şi la zborul în ceruri, ea devine acum o tehnică de sine stătătoare şi se îmbogăţeşte cu speculaţii asupra realităţii sau irealităţii lumii, asupra vacuităţii şi asupra destinului.

Teoria expusă în *Neiguanjing*, unul dintre textele cele mai originale, este că la naştere esenţa omului e pură; o corup simţurile, emoţiile, tensiunile egoiste care îl tulbură şi îl cufundă în ignoranţă. Detaşarea de dorinţă, întoarcerea la propria natură originară, acesta este rolul conştiinţei şi al voinţei în procesul de mîntuire: nemurirea este eliberarea care se dobîndeşte prin *dao*, iar *dao* apare în mod spontan dacă mintea s-a limpezit. Aceste speculaţii se întîlnesc în tradiţia *neidan*, „alchimia interioară", care se dezvoltă începînd cu perioada Song. Noua alchimie nu caută să fabrice o substanţă, iar referirile la practicile elixirului au o valoare pur metaforică. Înainte de orice, este o disciplină a autocunoaşterii, orientată spre atingerea unei regenerări interioare, o transformare radicală a propriului eu printr-un proces mistic de integrare cu cosmosul.

Căutarea nemuririi ajunge să fie o cale individuală de salvare şi se desparte de experienţa religioasă comunitară a sărbătorilor şi a cultului sfinţilor pentru a deveni apanajul omului cult, care se refugiază în lumea sa privată. Devine un parcurs tainic şi solitar, deseori călăuzit de o speculaţie asiduă în cheie simbolică a lui *Yijing*, dar şi de studiul doctrinei buddhiste şi al clasicilor confucieni. Este o imagine care apare deseori în paginile literaturii chineze: cea a înţeleptului taoist care petrece în solitudine nopţile cu lună plină privindu-şi grădina şi contemplînd liniştit înlăuntrul său. Retras într-o lume aparte, închisă şi tainică, pătrunde cu mintea în trupul său, dar proiectîndu-l într-o viziune cosmică de absolut conceptual. „Confucius i-a

spus atunci lui Lao-Zi: «Cu puţin timp înainte, Domnule, trupul vă era nemişcat, ca şi cum aţi fi uitat de toate cele şi v-aţi fi îndepărtat de oameni, închis în propria singurătate.» Lao-Zi a răspuns: «Tocmai îmi făceam mintea să rătăcească spre Începutul lucrurilor» (*Zhuangzi* 21). Într-un calm perfect, în care fiecare lucru nu este decît imaginea reflectată a lui însuşi, unde orice diferenţă se întoarce la unitate, înţeleptul aşteaptă rezultatul unei gestaţii: grăuntele imperceptibil, dar luminos, al eului său nemuritor.

Principala şcoală a tradiţiei *neidan* a fost *Quanzhen*, întemeiată de Wang Zhe (1123-1170). Continuă şi în ziua de astăzi: de fapt, în Republica Populară Chineză, după suferinţele războiului, după schimbările radicale introduse de maoism şi după revoluţia culturală, tradiţia taoistă a slăbit şi numai congregaţiile monastice *Quanzhen* au primit oficial autorizaţie de practicare.

Şcoala predică o doctrină taoistă puternic îmbibată de principiile buddhismului *Chan* şi de morala confuciană, fiind concentrată pe idealul de a-l readuce pe om la simplitatea originară, la seninătatea armoniei cu natura. Ea respinge ritualurile publice, exorcismele şi incantaţiile, în favoarea unei vieţi monastice în tăcere, în autodisciplină, în meditaţie şi în rigoare morală.

Tocmai unind reflecţia din *Zhuangzi* şi doctrina *Chan* în legătură cu raportul dinte cuvînt şi adevăr, maeştrii *Quanzhen* fac distincţia între învăţămîntul care foloseşte limbajul şi „transmiterea cu ajutorul spiritului". Se feresc de cuvinte şi de distorsiunile pe care le produc atunci cînd sînt luate drept ceea ce nu sînt: simbolurile conduc la idee, dar o dată ideea cucerită, trebuie să fie abandonate, ca o barcă – este faimosul exemplu din *Zhuangzi* – care este abandonată pe mal după ce ai trecut vadul. Problema e pusă în termeni tradiţionali, inovaţia rezidă în soluţia propusă: limbajul este un instrument indispensabil şi în acelaşi timp e un obstacol, trebuie să fie creat – iar maeştrii *neidan* elaborează noi coduri de expresivitate – şi distrus, într-un continuu proces de afirmare şi dezmînţire. Adeptul trebuie să fie zgîlţîit din obişnuinţele sale mentale, din închistările sale cognitive pentru ca să nu se lase prins de conţinuturile discursului, ci să găsească singur adevărul dincolo de semne provizorii şi imperfecte cum sînt cuvintele. Revine gustul, în întregime taoist, pentru raţionamentul paradoxal şi pentru ironia dispreţuitoare şi desacralizantă, înţeleasă ca un act lucid de ruptură şi subminare a gîndirii convenţionale, în căutarea unei prospeţimi noi a viziunii interioare. Dar în cele din urmă înţeleptul preferă tăcerea, singurul loc unde poate sălăşlui misterul: tăcerea „spune" mai mult.

Bibliografie

AU D.–ROWE S., 1977, *Bibliography of Taoist Studies*, in M. Saso–D.W. Chappell. *Buddhist and Taoist Studies*, 1, Honolulu.

BERTUCCIOLI G., 1996, *Il taoismo*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, IV: *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Roma-Bari, pp. 531–558.

CADONNA A., 1984, *Il taoista di sua maestà. Dodici episodi da un manoscritto cinese di Dunhuang*, Venezia.

CHAN WING-TSIT (ed.), 1963, *The Way of Lao Tzu*, Indianapolis.

CHAPPELL D.W. (ed.), 1987, *Buddhist and Taoist practice in Medieval Chinese Society*, Honolulu.

CORRADINI P., 1966, *Lao-tse*, Milano.

DAN K., 1993, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*, Princeton.

DESPEUX C., 1991, *Le immortali dell'antica Cina. Taoismo e alchimia feminile*, Roma.

DUYVENDAK J.J.L. (ed.), 1953, *Tao Të King. Le livre de la Voie et de la Vertu*, Paris.

GRAHAM A.C. (ed.), 1986, *Chuang-tzu. The Inner Chapters*, London.

GRAHAM A.C. 1989, *The Disputers of Tao*, La Salle.

KALTENMARK M., 1953, *Le Lie-sien tchouan: Biographies légendaires d'immortels taoïstes de l'antiquité*, Peking.

KOHN L., 1992, *Early Chinese Mysticism. Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition*, Princeton.

KOHN L., 1993, *The Taoist Experience. An Anthology*, Albany.

LAGERWAY J., 1987, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, New York.

LANCIOTTI L., 1981, *Il libro della Virtù e della Via. Il Te-tao-ching secondo il manoscritto di Ma-wang-tui*, Milano.

MASPERO H., 1971, *Le taoïsme et les religions chinoises*, Paris.

PREGADIO F., 1987, *Le medicine della Grande Purezza. Dal Pao-pu-tzu Neipien di Ko Hung*, Roma.

ROBINET I., 1984, *Meditazione taoista*, Roma.

ROBINET I., 1993, *Storia del taoismo dalle origini al XIV secolo*, Roma.

SCHIPPER K., 1983, *Il corpo taoista. Corpo fisico, corpo sociale*, Roma.

SCHWARTZ B., 1985, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge. Mass.

SEIDEL A., 1969, *La divinisation de Lao tseu dans le taoïsme des Han*, Paris.

SEIDEL A., 1984, „Taoist Messianism", *Numen*, 31, 2, pp. 161–174.

STEIN R., 1963, „Remarques sur le mouvements du taoisme politico-religeux au IIe siècle apr. J.C.", *T' Pao*, L, 1, 3, pp. 1–78.

STRICKMANN M., 1981, *La Taoïsme du Mao-shan. Chronique d'une révélation*, Paris.

WELCH H., 1966, *The Parting of the Way. Lao Tzu and the Taoist Movement*, Boston.

WELCH H.–SEIDEL A. (ed.), *Facets of Taoism. Essays in Chinese Religion*, New Haven-London.

WILHELM R. (ed.), 1968, *The I Ching or Book of Changes*, Princeton.

21

„Shintō"

1. Introducere

„Calea lui *kami*" este o împletire poliedrică de concepţii religioase, rituri şi instituţii sacrale, atît de înrădăcinată în istoria Japoniei, încît i-a inspirat unele trăsături culturale care atrag atenţia. E un sistem bogat şi complex care se exprimă în umila tradiţie a satelor şi în cultele agreste, dar se traduce şi într-o instituţie religioasă la nivel naţional, sursă de referinţă ideologică a suveranului.

Shintō răsare în zorii istoriei Japoniei din fuziunea unor motive religioase diferite: populaţiile care au migrat în arhipelagul japonez proveneau atît din insulele malaezo-polineziene, cît şi din China meridională şi din Coreea (astfel încît unii autori vorbesc despre un substrat religios comun, un „prototaoism") şi şi-au adus cu ele propriile idei despre divin, diverse forme de cult, de viziuni cosmologice. Aceste tradiţii, amalgamate şi adaptate cu timpul la noile valori ale unei societăţi care descoperea utilizarea metalelor, adopta cultivarea orezului şi devenea sedentară, au format nucleul experienţei religioase *shintō*.

Din secolul al VII-lea d.C., influenţa culturii chineze mai sofisticate a devenit factorul determinant în dezvoltarea societăţii japoneze: teoriile taoiste, confuciene şi buddhiste s-au răspîndit şi, o dată cu reforma Taika din 645, au fost adoptate pentru a legitima o concepţie diferită asupra statului, modelat după tradiţia continentală şi avînd ca punct central figura împăratului. Căutarea unei noi coerenţe ideologice între tradiţiile trecutului şi inovaţia prezentului, între vechea şi noua religie, a dus la compilarea textelor *Kojiki* în 712 şi *Nihonshoki* în 720. În aceste texte, cultura japoneză a epocii, prin selecţionarea şi transcrierea miturilor sale, reelabora viziunea propriilor origini şi a propriei istorii (MIT*). Naraţiunea mitică şi povestirea istorică se împletesc şi se contopesc. În ambele texte zeii creatori, Izanagi şi Izanami, se caracterizează printr-o puternică trăsătură fizică, sînt Bărbatul şi Femeia primordiali. Ei nu creează, dar generează (POLITEISM*) toate

fiinţele din univers printr-o uniune sexuală plină de dorinţă erotică. Încă de la început deci, miturile ne învaţă că o natură egală înrudeşte toate formele de viaţă şi resping ideea diferenţei ontologice dintre dumnezeu, natură şi om, implicită într-un act de creaţie. Cei doi „părinţi" primordiali dau viaţă mărilor şi aştrilor, insulelor, pădurilor şi cîmpiilor, într-o ordine bizară. Faptele lor delimitează graniţa dintre viaţă şi moarte, dau ritmul timpului şi al anotimpurilor, stabilesc normele purităţii şi ale impurităţii. Realitatea divină şi umană sînt separate prin graniţe subţiri, care tind să se dizolve: după isprăvile zeilor din prima generaţie, povestirea mitică narează despre zeii ordonatori, ca Ōkuninushi şi deci, fără soluţie de continuitate, despre faptele unor împăraţi şi prinţi. Aceste două texte sînt fundamentale în *shintō*, deoarece fixează concepte, simboluri şi ritualuri şi atestă sacralitatea dinastiei imperiale. În perioade de criză ideologică, intelectualii, oamenii credinţei sau de la guvernare se îndreaptă către aceste scrieri vechi, încărcîndu-le cu o aură de divin şi recitindu-le în credinţa utopică de a putea redescoperi „puritatea spiritului japonez" şi a valorilor sale „autentice", încă necontaminate de influenţe străine.

La sfîrşitul secolului al IX-lea, *shintō* se consolidase într-un sistem religios coerent de doctrine, mituri, practici, locuri de cult şi organizare sacerdotală. Cele mai importante rituri au fost codificate şi transcrise în *Jōkangishiki* şi în *Engishiki*.

2. Divinul şi puritatea

Experienţa religioasă *shintō* e însufleţită de ideea unei identităţi de substanţă între divin şi uman, şi nici un păcat originar nu a destrămat armonia dintre *uijigami*, divinităţi ancestrale, şi *ujiko*, „fiii" lor pămînteni. La rîndul lor, sufletele strămoşilor morţi, purificaţi prin riturile închinate memoriei, devin după un oarecare număr de ani nume care ocrotesc liniştea şi bunăstarea familiei.

Zeii (*kami*) sînt entităţi supranaturale misterioase şi ambigue, capabile să creeze şi să distrugă, care se arată în elementele din natură, în animale şi chiar şi în om, şi care stîrnesc o senzaţie de solemnitate, de veneraţie, dar şi de seninătate luminoasă. Protagonişti ai naraţiunilor mitologice, ei au fost timp de secole exaltaţi drept zei străbuni ai clanului căruia îi legitimau puterea şi autoritatea. Amaterasu, zeiţa soarelui, este în textele mitice zămislitoarea dinastiei imperiale; Susanowo, fratele ei, zeu impetuos, este pivotul tradiţiei sacre a clanului Izumo; Amenokoyane este venerat de puternica familie Fujiwara. Astfel, în configuraţiile *panteonului* din Lumea de Dincolo se proiecta structura socială a timpului, iar raporturile de putere dintre familii îşi găseau o legitimare sacră.

Mai umili, dar cu siguranţă mai înrădăcinaţi în credinţa populară, sînt *kunitsukami*, zei ai pămîntului: ca şi *ta no kami*, divinitate surîzătoare cu profil falic, protector al cîmpurilor de orez şi simbol al fertilităţii naturii; *inari*, zeu al orezului şi de asemenea al bogăţiei şi al comerţului; *yama no kami*, divinităţi ale muntelui; *suijin*, spirit dragon al apei. În perioada medievală, şi acestea au început să fie venerate în rituri comunitare ca *ujigami* ai satelor. Nume tutelare ale caselor, ale cîmpurilor şi ale oamenilor, forţe ale reînnoirii continue a vieţii, ei se arată în natură. Un tufiş bătrîn, o cascadă, un arbore secular, o stîncă, delimitate în mod ritual de o frînghie împletită din paie, constituie un spaţiu sacru şi pur în care poate fi percepută prezenţa unui zeu. Ei cuprind toate aspectele existenţei: fiecare *kami* are în sine o forţă, numită *tama*: poate fi armonioasă, bună, senină, aşa cum poate fi şi dură, sălbatică, violentă. Depinde de om să-i controleze potenţialităţile printr-o acţiune rituală şi să le orienteze în folosul său. Însăşi această esenţă de energie e prezentă şi în oameni, este „sufletul" lor, care trebui să fie „pur".

Concepţiile de puritate şi de impuritate sînt de o importanţă fundamentală (PUR/IMPUR*). *Shintō* nu a elaborat conceptul de păcat ca violare a unei porunci divine cu caracter moral. *Tsumi* este o stare de impuritate rituală care îl îndepărtează pe om de ceilalţi oameni şi de zeu. Actul de purificare care readuce armonia nu constă într-o confesare a păcatelor şi nu prevede o convertire interioară. Este o spălare. Dar atenţia acordată purităţii nu este niciodată abătută de la căutarea purităţii interioare. Sensul religios al purificării îşi află fundamentul în naraţiunea din mitul lui Izanami şi Izanagi despre apariţia morţii în lume şi despre regenerarea vieţii; cu ideea de pur se împleteşte astfel sensul reînnoirii timpului, punerea în valoare a clipei prezente în întreaga sa desăvîrşire intactă. Chiar şi confucianismul a subliniat întotdeauna importanţa „purităţii" comportamentului omului „nobil", a acţiunilor sale în orice ocazie în modul cuvenit şi conform tradiţiei, pentru a fi model etic pentru ceilalţi şi, aşadar, demn să guverneze. Actul purificării devine, în practica *shintō*, o concentrare tăcută a minţii, căutarea unei dimensiuni de limpezime interioară, de claritate, de sinceritate văzută ca o aderenţă perfectă, dincolo de bine şi de rău, între propria gîndire şi opţiunile pentru acţiune. El influenţează profund idealurile estetice ale tradiţiei japoneze, punînd accentul pe căutarea simplităţii, a schiţării esenţialităţii, a unei naturaleţi proaspete.

În credinţa *shintō* există sensul unei acceptări totale a vieţii din această lume care îi sfinţeşte toate aspectele; este o adeziune spirituală profundă faţă de natură, un gust pentru a face, pentru a crea, pentru a produce, şi de asemenea pentru bucuria faţă de plăcerile trupului, cu siguranţa senină că spiritul şi materia sînt contopite în speranţa unei mîntuiri care poate fi atinsă aici, acum, în lumea aceasta. Astfel, practica religioasă cotidiană se traduce

deseori în căutarea unei fericiri mai imediate, mai practice şi mai personale, care pune în valoare înainte de orice beneficiile obţinute din exploatarea pământurilor, sănătatea, bunăstarea economică, reuşita în muncă, armonia în relaţiile sociale. Chiar şi majoritatea mişcărilor *shintō* moderne nu separă niciodată mîntuirea trupului de aceea a spiritului şi au toate un caracter taumaturgic şi de puternică implicare socială.

3. Tradiţia şamanică

Omul poate să perceapă divinul, dar nu pe cale raţională, ci mai degrabă printr-un proces intuitiv şi emoţional. Aceasta şi deoarece literatura de inspiraţie *shintō* preferă forma poetică. Dar deseori *kami* se manifestă în mod spontan oamenilor în vise sau în prezenţe misterioase şi ca monştri stranii întîlniţi în pădure. Într-o vreme, în timpul ritului posedau trupul unei femei *medium* şi noaptea, la lumina torţelor, ea dansa strîngînd în mînă oglinda sacră şi, rotindu-se pe loc, inspirată în mod divin, comunica voinţa zeului. Astăzi, *miko* este o tînără femeie din sanctuar care, reculeasă şi solemnă, execută dansul *kagura* în timpul riturilor comunitare. În vechime era şamană (MOARTE, STRĂMOŞ, ŞAMAN*). Motivele decorative de pe costumul său, coroana aurită, oglinda şi alte podoabe, mitul însuşi al originii dansului ei şi mulţimea de legende despre iniţierea ei amintesc de tradiţia fecioarelor din templu capabile să controleze stări extatice şi să transmită, în transă, cuvintele unor fiinţe supranaturale.

Vocaţia acestei şamane se producea prin alegere divină, prin vise iniţiatice şi printr-o posedare bruscă, neaşteptată şi violentă. Urma o perioadă de asceză dură sub îndrumarea unei maestre, de la care învăţa repertoriul de dansuri, de imnuri sacre, de litanii şi incantaţii ale tradiţiei. O ceremonie de căsătorie cu divinitatea marca deplinătatea rolului său sacral. Primele date despre *miko* se găsesc în *Nihonshoki*. În vremea aceea, *miko* avea un rol central în societate. Stăpînirea tehnicilor extazului îi conferea carismă religioasă şi autoritate politică, ca în cazul împărătesei Himiko, despre care vorbesc cronicile chineze *Weizhi*.

La jumătatea secolului al VII-lea, influenţa ideologiei confuciene şi a buddhismului a făcut ca experienţele extatice să fie scoase din ceremoniile de la curte şi din marile temple şi să fie trimise către realităţi religioase mai marginale. Folosirea transei a continuat şi în contextul buddhist, îndeosebi în ezoterismul *Shingon*, dar statutul unei *miko* a mers în declin, iar rolul său a devenit pasiv, în favoarea personajului care era alături de ea în rit, un *yamabushi*, care în şedinţe îşi asuma rolul de a controla şi de a interpreta mesajul divin.

Ne putem face poate o idee despre ce era odată *miko* studiind şamanele care mai operează şi astăzi în insulele Ryūkyū: *noro*, mediatoare cu lumea zeilor, şi *yuta*, care comunică cu morţii. De asemenea, în zonele rurale din Tōhoku, în nordul Japoniei, *itako*, femei *medium* oarbe care dau glas sufletelor defuncţilor, continuă tradiţia acelor *miko*. Ele trăiesc în sate separate, ignorate, dacă nu ostracizate, de ierarhia religioasă şi nu operează niciodată în riturile comunitare. Aparţin unei lumi religioase liminale şi cunosc şi patronează latura mai obscură a imaginarului religios al morţii: într-adevăr, alături de sufletele paşnice şi binevoitoare ale strămoşilor, se arată figuri pline de angoasă, fantasme neîmpăcate ale morţilor de moarte violentă, sufletele uitate şi lipsite de consolarea riturilor memoriei, spiritele îndurerate ale copiilor nenăscuţi. Sînt considerate suflete vindicative şi periculoase, care îi hărţuiesc pe cei vii, aducînd boli şi moarte. Stă în puterea acestor *itako* să dea glas plîngerii lor, să le elibereze de durerea lor sau chiar să le alunge prin rituri de exorcizare.

4. Spaţiul sacru

Sanctuarul este adesea construit pe versantul muntelui, cufundat într-o pădure: el marchează punctul de graniţă şi de meditaţie între mediul cultivat, tărîm al oamenilor, şi cel sălbatic, tărîm al zeilor. Potrivit cosmologiei antice, muntele este spaţiul sacrului, lumea misterioasă a *yama no kami*. Primăvara, o dată cu începerea cultivării orezului, această divinitate coboară în vale şi vine să se aşeze printre oameni, ocroteşte spicele şi este venerată ca zeu al cîmpurilor, precum şi al fertilităţii şi al belşugului. O dată cu secerişul, ţăranii ţin o sărbătoare a recunoştinţei şi mai tîrziu, în cîntece şi dansuri, îl reînsoţesc pe zeu în păduri. Muntele este de asemenea tărîmul sufletelor morţilor. Tradiţia vrea ca spiritele strămoşilor, după trecerea celui de-al treizeci şi treilea an de la moarte, purificate prin riturile închinate memoriei, să devină nume tutelare ale satului şi să meargă să se stabilească pe vîrfurile munţilor. Pornind de aici, în fiecare an sufletele defuncţilor coboară în vale la vremea *bon*-ului, sărbătoarea morţilor, care se desfăşoară în toiul verii. Sînt primiţi în case şi veneraţi cu ofrande în faţa altarelor strămoşilor. Există o tradiţie străveche care vede în muntele Osoresan, în extremul nord al Japoniei, realitatea unui infern: în craterul acestui vulcan stins, şamanele oarbe ţin sărbătoarea lui *bodhisattva* Jizō, ocrotitor al sufletelor, vorbesc cu morţii şi prezic celor vii viitorul.

Loc al imuabilului, spaţialitate abstractă şi nudă, muntele este totodată loc privilegiat al experienţei mistice: încă de la începutul epocii dinastiei Nara (710-794), pe unii munţi au început să se formeze comunităţi de *yamabushi*: aceşti asceţi, aflaţi la marginile lumii religioase oficiale, contopeau

într-un mod original vechea credinţă *shintō* cu teoriile taoiste, practicile extazului şi doctrina şi ritualurile buddhismului. Buddhismul şi-a însuşit simbolismul sacral de la munte: în *Shingon*, aceasta este realizarea pămîntească a *MAŅDALEI**, o diagramă a universului şi a faţetelor buddhităţii. Începînd cu secolul al IX-lea, vechile viziuni *shintō* despre Lumea de Dincolo vor îmbogăţi speculaţiile gîndirii amidiste, şi diferiţi munţi sacri faimoşi, Fuji, muntele Yoshino, Kumano, pînă şi Kōya au fost imaginaţi ca Pămînturile Pure (*jōdo*) luminoase şi veşnic fericite ale lui *buddha* Amitābha (cf. cap. XVIII).

5. Riturile comunitare

Matsuri este un proces ritual riguros şi complex care are în centru întîlnirea şi comuniunea ofrandelor dintre o comunitate bine definită – un sat, un cartier orăşenesc – şi divinitatea sa tutelară. Apropierea evenimentului este marcată de îndesirea regulilor de puritate şi de mai marea rigoare a interdicţiilor de impuritate care, în proporţii diferite, îi implică pe toţi participanţii şi transformă viaţa cotidiană a grupului. Ultimele rituri de purificare deschid în sfîrşit ceremonia. În faţa locului celui mai sacru şi secret al sanctuarului, preotul citeşte străvechile formule şi îl roagă pe zeu să descindă printre oameni. Astăzi, *kami* este imaginat pătrunzînd într-un obiect sacru ascuns în ungherele cele mai pure ale templului. Într-o vreme, divinitatea o poseda pe *miko*, şi în unele *matsuri*, chiar şi astăzi, receptaculul zeului este un copil, ales pe rînd în fiecare an din familiile din sat. Fiinţă liminală, copilul este perceput ca mai apropiat de realitatea divină şi de aceea mai potrivit să îndeplinească funcţia de mijlocitor între cele două lumi: îmbrăcat în odăjdii sacre, nemişcat, cu ochii închişi, el primeşte ofrandele comunităţii. Acestea sînt orezul şi *sake*: ofrande simple, dar de foarte mare valoare simbolică, ele sînt apoi împărţite şi consumate înăuntrul templului de către comunitatea strînsă în jurul zeului său. Ca toate marile sărbători, *matsuri* definesc identitatea unui grup social, îi certifică ierarhiile sociale, legitimează în termeni sacrali puterea anumitor familii. Deseori cel care oficiază ritul, singurul care poate să se apropie de zeu şi să-l roage, este capul satului şi deseori el face ca în timpul banchetului sacru să se stabilească şi să se rezolve între capii familiilor problemele care frămîntă comunitatea.

Matsuri este de asemenea timpul de SĂRBĂTOARE*. Întreceri, reprezentaţii teatrale, dansuri sacre, muzică se desfăşoară de-a lungul întregii zile şi nopţi. Sînt deseori spectacole fascinante, care în aceste rituri de la ţară continuă, nealterate, o tradiţie veche de secole; comunitatea reînvie în ele forţa propriilor rădăcini culturale. În toiul sărbătorii, zeul vine ridicat pe un palanchin şi este purtat pe uliţele satului pentru ca energia sa benefică să fie distribuită întregii comunităţi. Este un moment de confuzie hilară şi de

pericol, deoarece palanchinul e greu şi zecile de băieţi care îl poartă în spinare pe ulițele înguste sînt incredibil de beţi. Dar şi acesta este un cod simbolic al ritului: alături de gesturile controlate, solemne, calme ale autorităţilor religioase şi sociale, *matsuri* prevede acţiuni neconvenţionale, bufe, violente sau provocatoare din partea tinerilor, ca element creator de regenerare a ordinii.

În timpul anului, *matsuri* marchează fazele mai importante ale cultivării orezului. În riturile iernii oficiantul mimează în templu acţiunile cultivării pentru a parafa un pact solemn cu zeul privind viitorul. În acelaşi context se desfăşoară ceremonii de divinaţie şi rituri de iniţiere a tinerilor şi este recurent simbolismul sexual al fertilităţii, a oamenilor ca şi a naturii. La începutul primăverii, „fecioarele orezului" celebrează transplantarea rituală a firelor verzi în orezăria templului şi binecuvîntează începutul culturii. În Japonia, vara, caldă, cenuşie şi apăsătoare din cauza umidităţii, este vremea morţilor, iar experienţa sacrală *shintō* se concentrează asupra exorcizării spiritelor neliniştite care, avide de viaţă, ameninţă existenţa oamenilor şi sug energia din spicele de orez. Pe această tradiţie s-a altoit *bon*, cel mai important rit buddhist pentru sufletele strămoşilor.

O dată cu secerişul din toamnă se celebrează ritul cel mai important, *niiname*, sărbătoare a recunoştinţei în care oamenii împărtăşesc cu zeii lor primele roade culese. Şi tocmai sub forma unui umil şi străvechi *niiname* fiecare nou împărat îşi consfinţeşte suirea pe tron. *Daijōsai* al suveranului este într-adevăr o agapă celestă: se petrece într-un mod solemn şi hieratic, aproape cu totul în taină, în timpul nopţii, în două sanctuare construite anume înlăuntrul palatului imperial. După o perioadă de post şi abstinenţă rituală, purificat printr-o baie lustrală, viitorul suveran îmbracă veşminte de mătase albă; apoi o procesiune liniştită şi tăcută îl însoţeşte la primul templu. El singur are acces la încăperea cea mai retrasă şi mai sacră. Aici gustă din orezul nou şi din noul *sake*, în comuniune cu spiritul lui Amaterasu, străbuna divină. În încăpere se află de asemenea „culcuşul zeului", care aminteşte poate de o antică hierogamie. Puţin după aceasta repetă aceeaşi ceremonie în celălalt sanctuar. La sfîrşitul ritului, o dată cu ivirea zorilor, a devenit împărat (*tennō*).

Experienţa *shintō* se articulează potrivit unor scheme de relaţii religioase circumscrise, înlăuntrul diverselor „lumi" sacre, autonome una faţă de alta. Primul adevărat nucleu religios instituţional este *ie*, clanul, care îşi are propriile divinităţi ocrotitoare, strămoşii şi *kami* ancestrali, şi care menţine o tradiţie rituală proprie printr-o serie de ceremonii familiale. Autoritatea religioasă este întrupată de şeful clanului, care oficiază riturile în locul cel mai important din casa sa, unde sînt aşezate altarul strămoşilor şi cel al zeilor. Modelul „familist" este transpus în experienţa religioasă a satului. Şi acesta,

într-adevăr, își are divinitățile sale specifice, destinatare ale unui cult oficiat de către capul satului, dar cu excluderea satelor învecinate.

Alte instituții, ca asociațiile de credincioși ai unei anumite divinități, dar și unele bresle și organizații din categoriile lucrătoare, creează o sferă proprie de activitate religioasă. Practica de cult a unui japonez nu se desfășoară, așadar, după niște rituri comunitare săptămînale deschise tuturor, ci după un calendar care este suma diferitelor calendare rituale ale mediilor sociale și religioase specifice din care face parte. Acest lucru ne ajută să înțelegem, dincolo de retorica naționalistă a unei epoci, rolul sacral unificator al suveranului: solitar, în vîrful piramidei sociale, el rezumă, prin riturile închinate strămoșilor divini, toate diferitele universuri cultuale și devine simbolul principal al unității poporului japonez.

Relația dintre puterea politică și autoritatea religioasă este o problemă crucială în toate societățile. În Japonia, ca și în China, tendința generală a fost aceea de a stabili o armonie între cele două sfere, drept pentru care credința religioasă a legitimat puterea politică, iar autoritatea politică a confirmat-o pe cea religioasă. Miturile despre descendența divină a împăratului au atestat încă din Antichitate sacralitatea conținută în actul de guvernare. O societate ierarhică precum cea japoneză tradițională își afla legitimarea ultimă în figura suveranului: punct central al armoniei dintre destin și acțiunea umană, dintre Cer și pămînt, el avea dreptul la obediență și la lealitate din partea supușilor, deoarece primise mandatul din Cer printr-un șir neîntrerupt de strămoși care urca în timp pînă la zeița soarelui, Amaterasu. Și atunci cînd curtea sau guvernul *shōgun*-ului vor patrona întemeierea unor importante sanctuare, la rîndul lor sacerdoții *shintō* vor accepta să fie subordonați guvernului și să desfășoare rituri în favoarea păcii și a bunăstării statului.

6. Sincretismul religios

Doar atunci cînd noua doctrină buddhistă a reușit să găsească o armonie cu credința *shintō*, prin intermediul unor forme de sincretism religios, ea a reușit să pătrundă în cultura japoneză. Într-adevăr, specificul experienței japoneze constă în modul în care diferite tradiții religioase au interacționat și s-au influențat între ele, și mai ales în modul în care viziunea *shintō* le-a interpretat, modificat și amalgamat, fără a renunța niciodată la acele idei profunde care constituie miezul propriei sale concepții originale despre sacru. Este un mod de a raționa care favorizează mai mult includerea decît excluderea, înclinat să descopere analogii, să sesizeze asonanțe; care acceptă contradicțiile și vede unitatea lor ascunsă. În afară de aceasta, există aici o tradiție a libertății de interpretare a ideii religioase: experiența sacrului este o căutare individuală a mîntuirii, care tinde să dezvăluie în sine realitatea

ultimă, fie ea spirit divin, fie *dao,* fie buddhitatea. Poate că este util să amintim că termenul *shūkyō* („religie") e recent: a fost inventat în secolul al XIX-lea, pentru a traduce conceptul occidental. Termenul vechi este *dō*, „Cale".

Încă de la începutul secolului al VIII-lea în templele buddhiste se aduceau rugăciuni zeilor, dar primii călugări, neofiţi ai unei religii milenare, cu învăţături atît de complexe şi profunde, urmau în mod riguros doctrina şi considerau, cu un sentiment de superioritate abia disimulată, divinităţile *shintō* ca pe nişte fiinţe încă prizoniere ale ciclului renaşterilor şi deci inferioare unui *buddha*. Cu timpul, *hijiri*, itineranţi religioşi, şi *vamabushi*, asceţii de pe munte, în practica lor mistică în marginea lumii religioase oficiale, au ajuns să îmbine vechea viziune sacră cu temele şi ritualurile buddhiste, cu practicile extatice şi cu doctrinele taoiste. Tocmai ei au fost cei care au jucat un rol fundamental în procesul de asimilare, care s-a realizat la nivel „oficial", a ierarhiei monastice, în cursul epocii Heian (794-1185), prin introducerea, graţie învăţăturii lui Kūkai, a teoriei ezoterice a *honjisuijaku*. În nucleul său central există ideea că divinităţile *shintō* sînt manifestări temporale ale esenţei originare a buddhităţii şi a treptelor minţii iluminate; ele exprimă, adică, într-un alt limbaj simbolic, nişte faţete ale unuia şi aceluiaşi adevăr ultim. Prin urmare, a-i venera pe *kami* echivala cu a-i venera pe *buddha*.

A fost o cotitură decisivă: buddhismul îşi însuşea astfel întreaga bogăţie a spiritualităţii autohtone, se înrădăcina în profunzimea ţesutului cultural japonez, îl influenţa şi, la rîndul său, era influenţat într-un mod original. S-au creat două şcoli de gîndire. Prima a înflorit în perioada medievală înlăuntrul tradiţiei *Tendai*. Ea avea caracter ezoteric, iar învăţăturile sale, care uneau într-un mod special şi nesistematic miturile *shintō*, doctrinele buddhismului tantric, tradiţiile taoiste şi practicile *yin-yang*, erau transmise în mod direct de la maestru la discipol. Celălalt curent, *Ryōbushintō*, a fost fructul sincretismului în cadrul buddhismului ezoteric *Shingon*. Dainichinyorai (Mahāvairocana), supremul *buddha*, adevărul absolut al *Dharmei*, a fost echivalat cu zeiţa Amaterasu. Amitābha, *buddha* cel milostiv, se manifesta în sanctuarul *shintō* din Kumano; Hachiman, străvechi *kami* al metalului, venerat mai tîrziu ca zeu al războiului şi ca ocrotitor ceresc al puternicei familii Minamoto, a fost venerat ca ipostază a lui *buddha* Yakushinyorai.

Sub influenţa confucianismului, ideile *shintō* despre divin au căpătat ulterior noi caracteristici. În raportul om–*kami* s-a pus accentul pe elementul moral prin noţiunile de onestitate, sinceritate, rectitudine. Unii gînditori au prelucrat în cheie metaforică simbolismul anumitor rituri, în special al celor de purificare, pentru a face din el un itinerar interior de meditaţie în căutarea unei stări de sinceritate şi de detaşare a minţii spre a realiza comunicarea cu dumnezeu. În acelaşi mod, doctrina confuciană a pietăţii filiale a legitimat

şi s-a contopit cu vechea credinţă *shintō* în divinitatea strămoşilor familiei şi cu practicile buddhiste pentru mîntuirea sufletelor morţilor: cultul strămoşilor a devenit astfel o trăsătură caracteristică a experienţei religioase japoneze.

7. Curentele doctrinare

În ciuda tendinţelor de sincretism, *shintō* şi-a menţinut, în umilele tradiţii ale sanctuarelor de la sate, independenţa şi încă de la începutul secolului al XIII-lea a existat o reacţie. Într-devăr, perioada Kamakura (1185-1333) a fost martora unei înnoiri profunde a buddhismului şi a creării unor mişcări de gîndire radicale, pe cît de îndrăzneţe în speculaţie, pe atît de exclusiviste şi sectare. Chiar şi lumea religioasă a credinţei *shintō* a încercat prin reacţie să-şi redescopere originalitatea şi să răspundă într-un mod diferit noilor exigenţe ale societăţii. Pe parcursul secolului al XIII-lea, preoţii sanctuarului din Ise elaboraseră rînd pe rînd o tradiţie religioasă proprie şi o transmiseseră prin cinci cărţi fundamentale venerate ca texte revelate de împăraţi mitici sau de divinităţi. Ele erau accesibile doar unui număr restrîns de iniţiaţi şi tratau despre rituri, mituri, reguli de puritate şi interpretări doctrinare. Teoriile buddhiste apăreau aici într-un mod marginal. Watarai Ieyuki (1256-1351), un preot de o profundă cultură, a reorganizat sistematic această cunoaştere într-o *summa* de largă respiraţie doctrinară, *Ruijūjingihongen*, din 1320, care a servit drept inspiraţie multora şi care a marcat începutul perioadei de reînflorire a *shintō*. Teoria *honjisuijiaku* era răsturnată potrivit unei perspective proprii shintoismului: *buddha* erau cei consideraţi drept „manifestări temporale" ale unei realităţi ultime şi superioare care era de fapt a *kami*-lor.

Pe această linie de independenţă şi de cercetare teoretică s-a format şcoala *Yuiitsushintō*, cunoscută şi ca *Yoshidashintō*. Bazată pe doctrina transmisă de numeroase generaţii ale familiei sacerdotale Yoshida (descendentă a vechilor *urabe*, ghicitorii), a fost în mod esenţial o creaţie a lui Yoshida Kanetomo (1435-1511). El susţinea că *shintō* era credinţa cea mai profundă şi mai originală, din care şi confucianismul, şi buddhismul, şi taoismul se inspiraseră, şi că în scrierea sa cea mai importantă, *Yuiitsushintō myōbōyōshū*, stabilea de asemenea liniile celor două tradiţii diferite: un *shintō* exoteric bazat pe *Kojiki* şi pe *Nihonshoki*, şi un *shintō* iniţiatic, bazat pe scrierile despre care el afirma că ar fi fost revelate în vremuri străvechi de zei şi conservate şi transmise de familia sa. La începutul secolului al XVI-lea, Yoshida Kanetomo era cu siguranţă figura cea mai marcantă din panorama religioasă.

Teoriile elaborate de şcolile sacerdotale au ieşit din cercurile de studiu ezoteric şi au început să se răspîndească în rîndurile unui public mai larg de laici. În cursul epocii Tokugawa (1603-1868), şcoala Yoshida se va lupta

pentru o reorganizare la nivel național a instituțiilor religioase *shintō*, iar noul guvern shogunal îi va încredința supervizarea sanctuarelor și a numelor preoților. Pînă în era Meiji (1868-1912), ea va juca un rol fundamental în dezvoltarea doctrinei, a practicilor rituale și a disciplinei morale.

În perioada feudală, tradiția *shintō* s-a revigorat și a evoluat în două direcții. O primă tendință e reprezentată de școala *Suikashintō* întemeiată de Yamazaki Ansai (1619-1682). El sublinia similitudinile dintre *shintō* și gîndirea neoconfuciană, și în această cheie a reinterpretat mitologia veche, afirmînd echivalența dintre Calea Cerului și Calea Omului și identitatea dintre credința în *kami* și lealitatea față de împărat. Alți gînditori din acea perioadă, cum ar fi Kumazawa Banzan (1619-1691), Ishida Baigan (1685-1744), liberi de constrîngerile unor școli, s-au inspirat din *shintō* și din aspirațiile eticii confuciene și au propus, unui auditoriu popular, un mesaj filozofic original.

În aceeași epocă, diferiți intelectuali și savanți, aflați departe de lumea literaților confucieni și de spiritul fundamental antibuddhist, au căutat să definească o nouă viziune asupra lumii, asupra istoriei și asupra destinului omului în societate. Ei s-au orientat spre trecutul mitic și s-au apropiat cu rigoare filologică de textele cele mai vechi ale mitologiei, ale literaturii și poeziei. În mod paradoxal, un călugăr *Shingon*, Keichū (1640-1701), prin scrierile sale despre *Man'yōshū* (cea mai veche antologie poetică), a fost cel a care a inițiat curentul filozofic *Kokugaku*. Kamo Mabuchi (1697-1769) i-a continuat învățătura, dar figura cea mai marcantă a fost Motoori Norinaga (1730-1801). El propunea o respingere radicală a raționalității filozofice a confucienior, precum și a idealurilor buddhiste, în favoarea unei întoarceri la „puritatea" sensibilității spiritului japonez care putea fi regăsită numai în rădăcinile autohtone ale acelei spiritualități *shintō* transmisă de *Kojiki*. În epocă, nimeni nu mai citea această carte de mituri scrisă într-o limbă veche care devenise îndepărtată și greu de înțeles, și Motoori, cu o dăruire absolută, și-a închinat mare parte din viață sarcinii dificile de a o traduce și de a o comenta. Viziunea asupra lumii și societății, pe care Motoori Norinaga o schița în termeni vagi și marcați de utopia unei îndepărtate vîrste de aur, a fost tradusă într-o teoretizare mai precisă cu caracter politic și social de către Hirata Atsutane (1776-1843). Ideile acestor scriitori despre sacralitatea figurii împăratului, despre destinul națiunii și despre „Calea *kami*-lor", ca unică religie adevărată a Japoniei, vor exercita o influență profundă asupra discursului ideologic care va determina procesul de modernizare a țării.

8. Doctrina „Shintō" *și modernitatea*

Poate părea paradoxal, dar procesul de occidentalizare în care s-a aventurat Japonia la sfîrșitul secolului al XIX-lea a fost susținut din punct de

vedere ideologic tocmai de viziunea religioasă cea mai arhaică. Dar ea s-a produs printr-un proces cultural controversat şi conflictual. Doctrina *shintō* a fost într-adevăr sursa de inspiraţie a două discursuri ideologice cu strategii opuse. Pe de o parte, concepţiile sale au slujit clasei conducătoare pentru a manipula consensul spre schimbări economice şi sociale radicale impuse de sus ţării. Dimpotrivă, aceleaşi concepţii au inspirat viziunea plină de disensiuni a unor capi carismatici şi credinţa multor dezmoşteniţi, victime ale acestor schimbări. Nu era ceva întîmplător: atît din perspectiva guvernării, cît şi din cea a marginalităţii sociale, a fost clară percepţia că „modernizarea" redefinea întregul univers tradiţional şi producea o profundă criză a identităţii culturale. Numai o întoarcere la rădăcini putea să ducă la depăşirea dezorientării produse de abandonarea trecutului, dar fără înţelegerea deplină a semnificaţiei şi valorilor viitorului. Valul de naţionalism pe de o parte, ca şi utopiile milenariste pe de alta pot fi legate de accentuarea sentimentului de pierdere de sine pe care ţara l-a trăit pentru a realiza un model atît de diferit şi de străin ca acela al Occidentului.

În prima jumătate a secolului XX, guvernarea a reuşit să creeze o ideologie religioasă de stat (*kokkashintō*), utilizînd toate potenţialităţile politice ale vechii doctrine despre autoritatea supremă a suveranului de origine divină; a redescoperit principiul „uniunii dintre rituri şi guvernare", care prevedea o educaţie şi o administraţie strict confesionale şi teocratice; şi în timp ce disensiunile politice erau treptat eliminate şi reduse la tăcere, autorităţile puneau accent pe simţul disciplinei, al obedienţei, al unităţii, sublimate în idealul *kokutai*, trupul mistic al naţiunii.

S-a practicat o politică de ingerinţă sistematică în vechile practici ale credinţei, care au fost reinterpretate de unii teoreticieni ai regimului şi „purificate" de orice formă de sincretism, şi treptat s-a realizat o uniune între organizarea religioasă şi stat, cu tonalităţi tot mai naţionaliste. În 1868 a fost creat un sistem de sanctuare naţionale controlate de Ministerul Riturilor Divine, considerat cel mai important dintre diferitele ministere. I-a urmat, în 1872, Ministerul Doctrinei, şi mai puternic. În sfîrşit, organizarea doctrinei *shintō* de stat a trecut sub egida Ministerului de Interne. Şcolile buddhiste şi Noile Religii au fost persecutate şi, în cele din urmă, reduse la conformism şi la tăcere. După înfrîngerea în al doilea război mondial, întregul sistem a fost desfiinţat. Noua constituţie consfinţeşte libertatea de cult.

S-au format în această perioadă *shinshūkyō*, mişcări religioase de libertate şi de mîntuire care dădeau glas marginalizării sociale. Tenrikyō, Konkōkyō, Ōmotokyō, Sōkagakkai, Sekaimeshiakyō erau congregaţii de credincioşi conduşi de un lider carismatic, în general o femeie înzestrată cu capacităţi extatice (cf. cap. XXIII, 2).

Ea, un adevărat dumnezeu pe pămînt, este mîntuitoarea mult aşteptată. Se adresează credincioşilor săi fără să se sinchisească de ierarhia socială.

Neconformîndu-se stereotipiilor legate de femeie, ea sfidează autoritatea bărbaţilor şi le subminează rolurile sociale. Divinitatea care o posedă e necunoscută mitologiei oficiale, dar se proclamă „zeu suprem". Transa ei e violentă, spontană şi imprevizibilă, mesajul ei e liber de orice schemă, după cum şi viziunea ei e lipsită de orice logică. Ritul extatic nu se mai supune unui ritual tradiţional: în faţa credincioşilor săi, femeia carismatică dansează, cîntă, improvizează monologuri interminabile, uneori se travesteşte în bărbat, deseori este grosolană, needucată, le aruncă invective celor prezenţi, apoi tace ursuză, după care începe din nou să cînte. Şedinţa răspunde unei exigenţe sociale stringente de a experimenta un raport diferit cu dumnezeu, dar acest mod excesiv de a exprima preaplinul unor emoţii şi de a le da frîu liber este cel care, dintr-un punct de vedere sociologic, este primul tip adevărat de mîntuire pe care ea reuşeşte să-l ofere credincioşilor săi. Ea îi implică în lumea sa fantastică de viziuni profetice şi ritul devine un antirit colectiv. Credincioşii dau năvală să-şi mărturisească problemele, să-i asculte profeţiile şi să fie iertaţi prin puterea miracolelor ei.

Mesajul lui dumnezeu nu vorbeşte despre o lume sigură şi senină: în profeţiile milenariste despre o catastrofă iminentă se reafirmă conflictele şi traumele sociale pe care devenirea istorică le-a impus Japoniei. Deguchi Nao vesteşte că prezentul este *kemono no yo*, o lume de demoni şi de monştri, şi că în curînd vor veni cataclisme şi minuni de natură să-i pună capăt. Dacă Deguchi proclamă sfîrşitul lumii în 1922, Jokōson îl profetizează în 1946. Din catharsis-ul lumii se naşte însă speranţa paradisului. Fondatoarea carismatică este un dumnezeu care distruge şi regenerează. „Eu sînt glasul adevăratului dumnezeu", urlă Nakayama Miki în prima sa transă iniţiatică; „coborît din cer pentru a-i mîntui pe toţi oamenii". Îi fac ecou cuvintele inspirate ale lui Deguchi Nao: „Eu sînt dumnezeul venit să reconstruiască şi să reînnoiască lumea şi să o fac să devină un paradis." Venerată ca dumnezeu pe pămînt, suverană a unei noi împărăţii a fericirii, în jurul ei se formează un grup de „oameni adevăraţi", iar locul pe care ea l-a ales devine „refugiul în faţa catastrofei", „originea binelui", „centrul lumii". Dar totul acolo este în afara realităţii sociale, este o lume „alta", şi comunitatea celor aleşi devine o naţiune nouă.

În paradisul terestru totul este desăvîrşit şi înfăptuit. Chiar şi utopia poate fi o închisoare din care nu se poate ieşi. Crescînd, comunitatea reproduce structura socială tradiţională: *kami* care posedă carisma devine *ujigami* a noii comunităţi şi, dacă la început mişcarea punea preţ pe egalitarismul adepţilor, acum se organizează după un sistem ierarhic; utilizează activitatea lucrativă a credincioşilor şi devine independentă din punct de vedere economic. Tot în urma persecuţiilor, ajunge la un compromis cu puterea statului şi colaborează la aplicarea directivelor guvernului în materie religioasă, obţinînd în schimb recunoaşterea oficială ca „secta *shintō*".

Proliferarea acestor Religii Noi, îndeosebi în perioada de după război, transformă caracteristicile practicii extatice şi o reduce tocmai la schemele împotriva cărora se constituise ca alternativă. Aparatul organizatoric al mişcării îşi sporeşte treptat puterea. Rugăciunile cîntate în transă şi inspirate de dumnezeu devin nişte formule stereotipe. Mesajul său este făcut public într-o versiune oficială. În faţa riscului pierderii carismei, mişcarea găseşte stratagemele care reconciliază fascinaţia puterii extatice cu necesitatea unei organizări birocratice a sacrului, elaborînd cu ajutorul mass-media o nouă imagine a fondatoarei, adaptată exigenţelor religioase ale societăţii contemporane.

Bibliografie

ASKENAZI M., 1993, *Matsuri. Festival of a Japanese Town*, Honolulu.

ASTON W.G. (ed.), 1956, *Nihongi*, London (ed. I, 1896).

BLACKER C., 1975, *The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan*, London.

BOCK F. (ed.), 1970–1972, *The Engi-Shiki, Procedures of the Engi Era*, 2 vol., Tokyo.

DENTONI F., 1980, *Feste e stagioni in Giappone. Una ricerca storico-religiosa*, Roma.

GRAPARD A.G., 1992, *Protocol of the Gods. A Study of the Kasuga Cult in Japanese History*, Los Angeles.

HARDACRE H., 1989, *Shinto and the State, 1868–1988*, Princeton.

HORI I., 1968, *Folk Religion in Japan*, Tokyo.

HORI I. (ed.), 1990, *Norito*, Princeton.

KAGEYAMA J.H., 1973, *The Arts of Shinto*, New York-Tokyo.

KURODA T., 1981, „Shinto in the History of Japanese Religion", *The Journal of Japanese Studies*, 7, 1, pp. 1–23.

MARAINI F., 1995, *L'Agape Celeste. I riti di consacrazione del Sovrano giapponese*, Firenze.

MARAINI F., 1996, *Lo shintō*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, IV: *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Roma-Bari, pp. 613–663.

MAREGA M. (ed.), 1938, *Ko-ji-ki. Becchie cose scritte*, Bari.

MURAOKA T., 1964, *Studies in Shinto Thought*, Tokyo.

OBAYASHI T., 1981, *Ise e Izumo. I santuari dello Shintoismo*, Milano.

PHILIPPI D.L. (ed.), 1968, *Kojiki*, Tokyo.

RAVERI M., 1984, *Itinerari nel sacro. L'esperienza religiosa giapponese*, Venezia.

ROTERMUND H.O., 1988, *Religions, croyances et traditions populaires du Japon*, Paris.

SCHWADE A., 1986, *Shinto Bibliography in Western Languages*, Leiden.

SPAE J.J., 1972, *Shinto Man*, Tokyo.

TWEEUWEN M., 1996, *Watarai Shintō. An Intellectual History of the Outer Shrine of Ise*, Leiden.

VILLANI P., 1990, *Lo Shintoismo: variazioni su temi linguistico-religiosi*, Napoli.

Partea a patra

Istoria religiilor în cultura modernă

de Marcello Massenzio

22

Istoria religiilor şi antropologia

I. Preambul

1. Religie, religii

Un manual de „istorie a religiilor" nu poate ocoli problema definirii religiei; dacă ar face aceasta, ar fi considerat nu numai incomplet, lipsit de suportul teoretic necesar pentru a asigura unitatea internă a volumului, dincolo de organizarea în mod necesar diferită a părţilor separate, încredinţate unor specialişti din diferite sectoare. La aceasta se adaugă faptul că în însuşi titlul disciplinei apare un element care nu este în mod cert evident (se vorbeşte despre religii, nu despre religie la singular), a cărui înţelegere deplină reclamă tocmai asumarea critică a problemei despre care s-a vorbit, pentru a o evalua înlăuntrul unei perspective culturale de amplă respiraţie. Pluralul în chestiune reprezintă trăsătura distinctivă şi, ca să spunem aşa, „care dă noblețe" materiei: să-l considerăm pe moment ca pe un semnal care ne avertizează, brusc, că privirea istorică religioasă nu se îndreaptă atît spre ceea ce, în mentalitatea occidentală comună, este considerat a fi religia prin definiţie, deoarece privirea posedă o extensie mult mai amplă, care permite să fie cuprinse formaţiuni religioase din cele mai diverse civilizaţii.

O astfel de lărgire a orizonturilor nu este cu siguranţă rodul întîmplării, ci reprezintă un produs al unui proces fundamental care a implicat dimensiunea religiei, dar care nu s-a limitat desigur la aceasta din urmă. El ia avînt în momentul în care civilizaţia occidentală decide să se deschidă cunoaşterii civilizaţiilor extra-occidentale: e vorba de momentul martor la naşterea etnologiei, ştiinţa închinată studiului umanităţilor „altele". Faptul de a-şi asuma ca obiectiv cunoaşterea a ceea ce din punct de vedere cultural este străin a pus şi continuă să pună probleme epistemologice foarte complexe, cărora cercetătorii le-au dat rezolvări diferite în decursul timpului. De pildă: cu ajutorul căror criterii, al căror categorii interpretative poate fi abordat în mod adecvat studiul unor civilizaţii care nu fac parte din tradiţia occidentală? Din reflex, ne întrebăm, mai mult în general, despre rolul Occidentului într-un scenariu cultural extrem de dilatat. Cît despre religie, se pune, în acest context, o întrebare de fond: este suficient, este potrivit bagajul concep-

tual făurit cu precădere în funcţie de creştinism pentru a da de capăt altor universuri religioase? Sau va fi nevoie să se construiască alte cadre de referinţă? A ţine cont de asemenea întrebări, a medita din nou la ele în lumina istoriei gîndirii antropologice şi istorico-religioase, pentru noi, contemporanii, înseamnă să abordăm problema religiei într-un mod nou, în consonanţă cu vremurile pe care le trăim.

Întrebările puse, limitate numeric, dar bogate în implicaţii, ne permit să intuim complexitatea procesului de reînnoire schiţat mai sus: proces în care istoria religiilor e parte integrantă, şi care ne îndeamnă să punem în permanenţă în discuţie noţiunile dobîndite ca certe, în încercarea de a le formula la un nou nivel, care să nu favorizeze o anumită civilizaţie, considerată *a priori* superioară faţă de toate celelalte. Aceasta deoarece conştiinţa pluralităţii culturilor, care s-a produs mai ales graţie contribuţiei ştiinţei etnologice, ar reprezenta un cîştig neînsemnat dacă nu ar fi însoţită de o recunoaştere fundamentală a demnităţii egale a culturilor şi, prin urmare, a religiilor. Acest din urmă factor constituie unul din punctele ferme ale conştiinţei umaniste contemporane, care se consolidează operînd în toate direcţiile posibile. Iată schiţat, aşadar, fundalul în care să situăm problematizarea noţiunii de religie, în care să dezbatem chestiunea raportului religie/religii. Din moment ce orice operaţiune critică serioasă nu se naşte pe neaşteptate şi din nimic, ci posedă un context în care trebuie să fie inserată în mod critic, ni s-a părut necesar să reparcurgem anumite momente mai importante ale reflecţiei mature în sectoarele de graniţă ale etnoantropologiei şi ale istoriei religiilor, pentru a scoate la lumină transformările treptate care au atins conceptul de religie, în încercarea de a-l adecva la o situaţie în schimbare, în cadrul căreia Occidentul nu mai dialoghează de unul singur, ci se măsoară, prin răspunsuri discordante, cu celălalt.

2. Istoria religiilor şi antropologia culturală

În albia istoriei religiilor se varsă diferite tipuri de ştiinţe (de ordin istoric, filologic, filozofic etc.), printre care se remarcă îndeosebi cea a antropologilor: aceasta deoarece ea a contribuit într-o măsură considerabilă la caracterizarea disciplinei şi, în plus, a dus la constituirea unui sector special de cercetare, relativ autonom, înlăuntrul istoriei înseşi a religiilor. Vom denumi în mod convenţional acest sector, caracterizat prin întîlnirea dintre istoria religiilor şi antropologia culturală, „antropologie religioasă" al cărei cadru apare marcat, în general, de complexitatea teoretică şi de bogăţia fermenţilor culturali.

Trăsătura distinctivă a „antropologiei religioase" depinde, înainte de orice, de calitatea obiectului de cercetat, care retrimite la orizontul religios al ci-

vilizaţiilor extra-occidentale, deseori etichetate încă de opinia curentă drept „primitive". Atribut care trebuie pus în mod radical în discuţie, întrucît implică o evaluare a meritului în faţa căreia nu poţi rămîne indiferent. Din schiţa rapidă pe care am făcut-o rezultă un dat demn de a fi reţinut: în centrul sectorului avut în vedere se află problema „diversităţii culturale", evaluată *sub specie religionis*: ţinînd cont de astfel de premise, nu putem face decît să chemăm în instanţă etnologia, disciplina dedicată studierii *ethnos*-ului non-occidental, considerat în totalitatea aspectelor sale.

Ca primă concluzie, se poate afirma că relaţia istorie a religiilor/etnoantropologie este funcţională pentru îmbogăţirea ambelor discipline. Istoria religiilor face parte din marele proces de transformare a Occidentului care a dus la asumarea diversităţii culturale ca obiect de cercetare istorică: tipul său de viziune asupra realităţii este marcat de această apartenenţă. În acelaşi timp, istoria religiilor este parte integrantă dintr-un alt proces cultural al Occidentului contemporan: cel care a pornit de la recunoaşterea fundamentală a autonomiei faptului religios.

3. De la premisele teoretice la planul operativ

„Antropologia religioasă", în măsura în care ne confruntă cu fenomene ce aparţin unei dimensiuni diferite de aceea cu care sîntem obişnuiţi, reclamă un efort, o implicare intelectuală în plus: cu alte cuvinte, capacitatea de a pune temporar între paranteze categoriile interpretative la care ne-am obişnuit să recurgem. Capacitate care nu se dobîndeşte brusc, ea fiind produsul final al unei profunde reînnoiri a modului tradiţional de a aborda realul; noutatea, ruptura cu tradiţia constă în mod esenţial în faptul de a considera sistemele noastre de evaluare valabile nu în absolut, ci doar în relaţia cu lumea care le-a produs în cursul istoriei sale: lumea occidentală. Conştientizarea valabilităţii relative a sus-numitelor categorii constituie condiţia *a priori* care permite să ne îndreptăm privirea departe, în direcţia unor realităţi culturale care se situează în afara modului nostru familiar de a fi oameni.

O asemenea conştiinţă critică a limitelor inerente aplicării criteriilor noastre de interpretare nu este suficientă, ea singură, pentru a promova cunoaşterea a ceea ce din punct de vedere cultural e străin: ea trebuie să fie însoţită de elaborarea unor instrumente cognitive adecvate obiectului care se vrea cercetat.

ETNOCENTRISM

În accepţiunea curentă, termenul de „etnocentrism" indică o atitudine colectivă care prezintă două aspecte complementare între ele: disprețul pentru toate formele culturale (religioase, sociale, morale, estetice etc.) care di-

feră de cele în vigoare într-o anumită societate şi, simultan, identificarea sistemului cultural propriu din aceasta din urmă cu Cultura în sens absolut. Cu alte cuvinte, etnocentrismul constă în respingerea diversităţii: respingere care induce o trimitere în sfera naturii a ceea ce e străin din punct de vedere cultural şi care ajunge să genereze comportamente inspirate de intoleranţă.

Etnocentrismul este o atitudine larg răspîndită în grupurile umane: aşa cum se poate citi în *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie* (îngrijit de P. Bonte şi M. Izard, Paris, 1992, p. 247), umanitatea încetează de a mai exista la propriile frontiere lingvistice, etnice şi chiar şi de clasă sau de castă; în formele sale extreme, etnocentrismul duce la distrugerea popoarelor „altele" (etnocid, genocid). Etnocentrismul se revarsă în rasism atunci cînd utilizează teorii pseudoştiinţifice în încercarea de a trimite la o fundamentare genetică prerogativele culturale ale unui grup etnic considerat inferior dintr-o prejudecată.

M. J. Herskovits, unul dintre cei mai însemnaţi antropologi culturali din Statele Unite, face distincţia între două modalităţi diferite ale fenomenului: pe de o parte, analizînd în principal popoarele analfabete, el identifică un etnocentrism mai mult implicit decît explicit în ideologie, care are şi o funcţie pozitivă, în măsura în care contribuie la adaptarea individului şi la integrarea sa socială; pe de altă parte, cercetătorul pune accentul pe etnocentrismul văzut în aspectul său mai cunoscut şi mai agresiv, care ia formă atunci cînd, „aşa cum se întîmplă în cultura euroamericană, el se realizează şi este aşezat la baza unor programe de acţiune în dauna bunăstării altor popoare" (*Man and his Work*, New York, 1956, p. 68).

Împotriva acestui al doilea tip de etnocentrism, Herskovits elaborează teoria „relativismului cultural", care propune un mod nou de a aborda faptele culturale (ivi, pp. 61-78).

Relativismul cultural consideră drept nevalabilă, din punct de vedere ştiinţific, prezumţia pe care se bazează atitudinea etnocentrică, examinată în special în raport cu civilizaţia occidentală (în acest caz, trebuie să vorbim despre eurocentrism); prezumţie care constă în pretenţia de a evalua culturile „altele" prin referirea la sistemul de valori propriu Occidentului, ca şi cum acesta din urmă ar fi universal şi nu legat de un context cultural bine determinat din punct de vedere istoric. Implicaţiile cu caracter general se referă la faptul că orice cultură trebuie să fie judecată în raport cu sistemul de valori care îi corespunde şi că orice deviere de la această linie reprezintă un arbitrar inacceptabil. Într-o asemenea optică, sînt considerate cu totul nelegitime ierarhiile de valori, ca acelea cu tentă evoluţionistă, care sînt rodul orientării ce atestă *a priori* valabilitatea absolută a caracterelor civilizaţiei occidentale.

Acest tip teoretic de punere a problemei rămîne şi astăzi un punct ferm, chiar dacă nu este scutit de critici: acestea din urmă au fost aduse de E. De Martino, care subliniază riscul ca relativismul cultural să poată duce la dezinteres şi la dezimplicare în disputele cu Occidentul (*Furore Simbolo Valore*, Milano, 1962, pp. 86-91). Pentru De Martino, cunoaşterea culturii „alta",

obţinută prin eliminarea tuturor prejudecăţilor eurocentrice, constituie o valoare în momentul în care stimulează Occidentul să pună sub semnul întrebării propriul patrimoniu cultural, cu scopul de a-şi depăşi limitele şi de a începe să-l reia în posesie într-un mod critic.

Am descris pînă aici faza pregătitoare a unui itinerar cognitiv de tip nou, prezentînd succint problemele cu care trebuie să se măsoare subiectul în încleştarea lui cu materialul etnologic. În ceea ce priveşte specificul religios, e necesar să se concentreze atenţia asupra unei alte condiţii *a priori* a analizei. Este vorba, în cazul acesta, de a evita asumarea categoriei occidentale de religie ca punct imediat de referinţă şi de judecată, ba chiar de a supune unei revizii critice radicale o întreagă serie de noţiuni de bază (ca magie, mit, rit, entitate supraomenească...), pentru a putea fi aplicate cu precauţie şi discernămînt unor contexte religioase „altele".

OCCIDENTUL ŞI LUMEA A TREIA

Un aspect al complexei relaţii Occident/Lumea a Treia care a stîrnit interesul unor istorici ai religiilor şi al unor etnologi e reprezentat de „răspunsurile" unor băştinaşi la politica occidentală de oprimare colonială şi de deculturaţie sistematică. În astfel de „răspunsuri" ies la suprafaţă, unite printr-o legătură inextricabilă, aspiraţii politice, religioase, economice, sociale, toate dominate de un fir conducător comun: voinţa radicală de autonomie şi dorinţa de a răsturna neîntîrziat *status quo*-ul. Limbajul prin care se exprimă protestul de masă al popoarelor colonizate îşi are rădăcinile adînc înfipte în imaginarul religios – în general de tip profetic şi/sau milenarist –, caracterizat prin fuziunea sincretică a unor elemente tradiţionale cu elemente creştine, selecţionate *ad hoc* de băştinaşi şi replăsmuite în funcţie de noile exigenţe istorice.

Panorama – pînă în prezent cea mai completă – a mişcărilor social-religioase cu caracter autonomist şi anticolonial e constituită de volumul lui V. Lanternari cu titlul nici că se poate mai explicit: *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano, 1960. E vorba despre organizaţii culturale de remarcabilă complexitate care dovedesc, înainte de toate, capacitatea culturilor aşa-numite „primitive" de a face istorie, demonstrînd în mod definitiv netemeinicia prejudecăţii care le situa în afara istoriei. Distincţia între libertate şi mîntuire, introdusă de Lanternari, răspunde scopului de a identifica două orientări de bază: cea inspirată din nevoia de emancipare politică (mişcările africane conduse de profeţi indigeni constituie un model de referinţă, în această privinţă) şi cea dominată de evadarea de tip mistic din realitate, evadare evaluată drept unica formă de eliberare din negativitatea absolută a situaţiei prezente („Peiotismul" indienilor din America de Nord se încadrează într-o perspectivă similară). Între cei

doi poli menționați se înscrie o serie întreagă de mișcări înlăuntrul cărora nu e ușor să se delimiteze net proiectul libertății de cel al mîntuirii: cazul cel mai reprezentativ este acela al *Cargo Cults* („Culte ale Cargoului" sau „ale mărfurilor") melaneziene, cu caracter escatologic, al căror motiv dominant e reprezentat de așteptarea mesianică a întoarcerii morților indigeni, în calitate de aducători de mărfuri europene pentru descendenții lor; întoarcere care va da naștere unei ere de bunăstare definitivă.

Tocmai mișcărilor sus-menționate le-a dedicat P. Worsley lucrarea clasică *The Trumpet Shall Sound*, Londra, 1957, care a marcat o cotitură în modul de a privi culturile „altele", considerate în cele din urmă în concretețea problemelor în care se zbat în prezent. Obiectul volumului îl constituie procesul anevoios care, în anumite cazuri, i-a făcut pe băștinașii din Melanezia să-și asume în mod direct (nu ca pînă atunci, prin intermediul religiei) rolul de subiecți politici, de opoziție activă față de albi.

4. Probleme epistemologice: un model de referință

În ceea ce privește revizuirea critică, este necesar un scurt rezumat explicativ. Să luăm ca punct de plecare problema magicului: noțiunea occidentală de magie nu este un produs al întîmplării, ci e rezultatul unui foarte îndelungat proces cultural care a caracterizat, într-un mod nu întotdeauna riguros uniform, diferitele faze istorice ale civilizației noastre. Polemica religie/magie, deprecierea magicului și marginalizarea sa succesivă reprezintă unele dintre momentele cele mai semnificative ale procesului respectiv. Din cîte s-a spus (chiar dacă în linii mari, cu titlu orientativ), reiese că există o legătură inextricabilă, de natură dialectică, între planul creației culturale (care cuprinde atît elaborările conceptuale, cît și judecățile de valoare) și un context istoric determinat. Prin urmare, orice produs cultural, orice noțiune nu sînt exportabile în afara contextului care a contribuit într-o manieră decisivă la a le conferi o fizionomie bine determinată. Concret, analizarea culturilor „altele", care nu au fost atinse de polemica antimagică tipică pentru Occident, prin mijlocirea ideii de magie care este rodul matur al acestei polemici, reprezintă o incongruență epistemologică, care nu poate să producă beneficii în planul procesului cognitiv.

Ce-i de făcut, așadar? Pentru a depăși impasul este indispensabil să avem conștiința procesului de revizuire critică în toată amploarea ei. Revizuire înseamnă, înainte de orice, conștientizarea – cu totul caracteristică lumii noastre occidentale – a incidenței exercitate de o condiționare istorico-culturală precisă asupra viziunii noastre despre magic, care nu poate să aparțină totuși domeniului „universalelor". Cu alte cuvinte, operațiunea intelectuală pe care o conturăm nu urmărește să pună în discuție valabilitatea

unei asemenea viziuni, ci tinde să arate cu limpezime limitele în interiorul cărora ea posedă un sens precis, înrădăcinat în istorie.

După acest moment propedeutic se pune, ca urmare logică, problema de a stabili noi prezumţii teoretice în măsură să medieze accesul la o viziune diferită asupra magicului, derivînd din inserarea lui într-o dinamică istorico-culturală diferită. Un model operativ al tipului abia descris poate să aibă valoare şi în raport cu dimensiunea MITULUI*. Mitul, în ceea ce priveşte semnificaţia sa înlăuntrul civilizaţiei noastre, suportă condiţionarea exercitată, începînd de la naşterea filozofiei greceşti, de opoziţia *logosului* (discursul în mod raţional structurat) faţă de *mythos* (discursul care e străin structurii logice). Într-o sinteză extremă, un astfel de contrast (în care *logosul* este rezultatul dominant) a contribuit puternic la modelarea imaginii mitului care îi aparţine, dar care nu epuizează cu siguranţă toate potenţialităţile fenomenului. Pentru a face astfel încît concepţia noastră despre mit să nu intre imediat în joc atunci cînd e vorba de a supune cercetării sisteme mitologice extra-occidentale este necesar să dobîndim o conştiinţă critică deplină a procesului graţie căruia fenomenul mit a căpătat o anumită semnificaţie pentru noi şi numai pentru noi.

Prezentele reflecţii se alătură gîndului unui cercetător italian care, cu o capacitate de pătrundere sporită faţă de alţii, a înţeles vastitatea implicaţiilor teoretice legate de problema înţelegerii „diversităţii culturale". Este vorba de Ernesto De Martino, istoric al religiilor şi etnolog de formaţie filozofică, a cărui cercetare poate fi luată drept model de referinţă atunci cînd se abordează unele nuclee epistemologice fundamentale: de pildă, atunci cînd îşi pune întrebări asupra modului în care trebuie să opereze pentru ca deschiderea faţă de „diversitate" să nu se reducă la o simplă creştere cantitativă (cu alte cuvinte, la o acumulare plată de noţiuni exotice), ci să se traducă într-o reînnoire calitativă care să cuprindă, cu precădere, însuşi modul de a pune problema cunoaşterii. Sau atunci cînd se discută despre raportul existent între conştiinţa de sine şi perspectiva de a-l înţelege pe cel diferit de tine: din exemplele adoptate în raport cu magicul şi cu miticul, a reieşit legătura de interdependenţă dintre aceste două momente, întrucît posibilitatea de a accede la lumi „altele" are ca prezumţie necesară cunoaşterea aprofundată a propriei lumi culturale. Altfel spus, descoperirea alterităţii e mediată de permanenta redescoperire a noastră înşine.

În acest moment, trebuie să trecem pe scurt în revistă etapele itinerarului urmat pînă acum. Obiectivul iniţial a fost acela de a motiva raţiunile întîlnirii dintre istoria religiilor şi antropologie; pentru a duce la bun sfîrşit această sarcină într-un mod care să nu fie doar descriptiv, ni s-a părut oportun să supunem unui prim examen unele dintre problemele cruciale comune ambelor discipline. De aici decurge trimiterea la De Martino, care a reuşit să dea unor astfel de probleme o sistematizare teoretică riguroasă, care şi

astăzi este în măsură să-l orienteze pe cititor. Trimitere care poate să stîrnească totuşi şi unele rezerve, întrucît ne proiectează în toiul unei dezbateri a cărei fază incipientă nu a fost încă ilustrată. Nu ne rămîne, aşadar, decît să restabilim succesiunea cronologică ordonată, mergînd spre origini.

II. Evoluţionism şi funcţionalism: cultură, magie şi religie

1. Premisele antropologiei religioase

După cum s-a observat deja, originile antropologiei religioase sînt inseparabile de cele ale etnologiei; aşadar, este logic să pornim de la examinarea trăsăturilor pregnante ale evoluţionismului cultural englez, luînd ca punct de referinţă textul fundamental al lui E. B. Tylor, *Primitive Culture* (Londra, 1871), care marchează actul de naştere al etnologiei ca ştiinţă autonomă.

Potrivit lui Tylor, popoarele considerate (şi numite) sălbatice exprimă cultură, o cultură calificată drept primitivă, care reprezintă forma embrionară a culturii ca atare. Cunoaşterea fazei primitive este indispensabilă în scopul unei cercetări ştiinţifice asupra caracterelor generale ale culturii umane, întrucît ne permite să-i evaluăm originile, care nu pot fi în nici un fel trecute cu vederea dacă vrem să ajungem la o viziune integrală a fenomenului. Prin cercetare se înţelege, în cazul în speţă, un model de analiză, împrumutat de la evoluţionismul biologic al lui Darwin, capabil să schiţeze procesul de evoluţie treptată a unui anumit fenomen, de la începuturi pînă la atingerea desăvîrşirii, trecînd prin toate etapele intermediare. Un proces alcătuit din stadii de dezvoltare solid înlănţuite între ele, întrucît un stadiu în mare parte evoluat duce la împlinirea unei serii de potenţialităţi implicite în stadiul imediat precedent, mai puţin avansat. Ideea de întîmplare este, aşadar, complet înlăturată în acest tip de punere a problemei care tinde să facă lumină asupra legilor universale ce guvernează dezvoltarea culturii.

Se confirmă importanţa pe care o capătă, în cadrul unei asemenea concepţii asupra realităţii, momentul începuturilor culturii, demonstrat actualmente de stilul de viaţă propriu acelor popoare care, în optica evoluţionismului cultural, urmează a fi numite „primitive", mai degrabă decît „sălbatice". În stadiul de început s-a iniţiat de fapt un proces de foarte lungă durată, în care rezultatele finale privesc acele popoare care au ajuns la un nivel mai avansat al drumului spre civilizaţie. Drum care este unic pentru întreg neamul omenesc, căruia i se postulează unitatea de substanţă; deosebirile înlăuntrul umanităţii depind de viteza mai mare sau mai mică cu care diferi-

tele grupuri umane au reuşit să progreseze, trecînd rînd pe rînd de la un stadiu mai puţin evoluat la unul mai evoluat. Cei care au întîrziat mai mult decît alţii în faza începuturilor, astfel încît nu au reuşit încă să depăşească stadiul iniţial al dezvoltării, sînt popoarele primitive, păstrătoare ale unei culturi care – într-un trecut îndepărtat – a fost şi a noastră, adică a naţiunilor industrializate moderne din Europa.

În concluzie, primitivii sfîrşesc prin a fi caracterizaţi într-un mod ambivalent: pe de o parte, se situează la distanţă maximă faţă de popoarele considerate mai evoluate (şi, în această optică, ele întruchipează alteritatea); în acelaşi timp, însă, distanţa se micşorează, dacă se ia în considerare faptul că ele ne trimit imaginea vie a unui trecut care a aparţinut şi popoarelor celor mai civilizate.

Luînd ca punct de referinţă evaluarea stării de sălbăticie aşa cum o vedea Iluminismul, e posibil să conştientizăm saltul calitativ făcut de Tylor în caracterizarea stadiului primitiv-originar: Tylor identifică în acesta din urmă atît formele elementare ale organizării sociale, cît şi pe cele ale producţiei culturale, îndepărtîndu-se în felul acesta de concepţia iluministă despre faza originilor – starea de sălbăticie – pusă sub dublul semn al asocialităţii şi al absenţei culturii. Pentru Tylor, primitivii sînt incluşi în circuitul culturii: rezultă de aici că diferenţa dintre „ei" şi „noi" nu mai corespunde antinomiei natură/cultură, de vreme ce aceasta se stabileşte înlăuntrul unei dimensiuni comune, exact cea a culturii. Tocmai noţiunea de „cultură primitivă" reprezintă marea cotitură care permite să se aibă în perspectivă studierea umanităţii originare nu doar în termeni naturalişti, ca pînă atunci, ci în termeni care ar putea fi definiţi, în sens larg, drept istoricişti, cu referire la filozofia specifică propriei istorii a evoluţionismului cultural, pe care am schiţat-o mai înainte. Un studiu de tip nou, destinat unei discipline şi ea nouă: etnologia.

Pentru ca o reînnoire de asemenea proporţii să aibă loc, era nevoie ca mai întîi să se reformuleze conceptul tradiţional de cultură, lărgindu-i aria de cuprindere. În această privinţă, P. Rossi observă:

> Tocmai pentru ca ideea de cultură să poată fi aplicată şi la stadiul primitiv al evoluţiei umane era necesar ca aria sa să se lărgească spre a cuprinde – alături de cunoaşterea ştiinţifică, de credinţele religioase, de manifestările artistico-literare, de drept şi de morală – şi obiceiurile şi, în general, toate modurile de comportament „dobîndite" în virtutea apartenenţei la o societate dată. Acestei cerinţe îi răspunde tocmai definiţia tyloriană a culturii.[1]

Tylor se exprimă în termenii următori:

> Cultura, sau civilizaţia, înţeleasă în sensul ei larg etnografic, este acel ansamblu complex care include cunoaşterea, credinţele, arta, morala, dreptul, obiceiu-

[1] P. Rossi (ed.), *Il concetto di cultura*, Torino, 1970, p. x.

rile şi orice altă capacitate şi obişnuinţă dobîndită de om ca membru al unei societăţi.[2]

Factorul de noutate mai relevant constă în a vedea în fenomenul convieţuirii sociale una dintre cauzele fundamentale care determină producerea culturii; din fragmentul citat transpare în mod clar convingerea potrivit căreia societatea este cea care îi plăsmuieşte pe indivizii ce fac parte din ea, conferindu-le un stil de viaţă (incluzînd obişnuinţe şi cutume) în care se concretizează un anumit sistem cultural.

În limitele acestui fel de a pune problema, recunoaşterea unei societăţi de tip primitiv determină posibilitatea de a identifica de asemenea o cultură primitivă, pusă sub semnul originarului.

2. Doctrina sufletului: valoare şi limite

Cercetarea în domeniul religiei primitive, care este parte integrantă a culturii, tinde prin urmare să recupereze stadiul originar al religiei ca atare: stadiu care, în reconstituirea tyloriană, îşi are centrul de greutate în „doctrina sufletului" (*animism*). Descoperirea sufletului – în faza iniţială a dezvoltării culturale – depinde de două categorii de criterii care privesc, pe de o parte, perceperea (şi, în consecinţă, justificarea) diferenţei între viu şi mort şi, pe de altă parte, viziunile onirice.

În sinteză, sufletul este conceput drept cauza însăşi a vieţii; în afară de aceasta, el este socotit drept un fel de „dublu" al individului în care sălăşluieşte. Un „dublu" înzestrat de asemenea cu un grad de autonomie propriu, întrucît el se poate detaşa temporar de trupul individului de care e legat pentru a se insinua în dimensiunea viselor în care se manifestă ca esenţă de sine stătătoare.

Un alt element constitutiv al animismului este următorul: posesia sufletului nu reprezintă o prerogativă exclusiv umană, ci o calitate care se extinde la animale, la plante, la obiecte. Pe scurt, natura în totalitatea ei apare ca fiind însufleţită.

MOARTE, STRĂMOŞ, ŞAMAN

Printre realităţile de ordin natural pe care omul tinde să le depăşească din punct de vedere cultural, moartea reprezintă foarte probabil fenomenul în relaţie cu care acţiunea umană de a transcende datele obiective devine mai

[2] E. B. Tylor, *Primitive Culture*, Londra, 1871 [trad. it. a cap. I în P. Rossi (ed.), *Il concetto di cultura*, *op. cit.*, p. 7].

arzătoare decît oricare alta. Aceasta deoarece, aşa după cum a relevat De Martino, moartea evidenţiază în mod peremptoriu limitele omului, dar şi „puterea naturii". Şi totuşi există civilizaţii care nu s-au implicat în efortul de a depăşi caracterul natural al morţii, conferindu-i un sens cultural cu ajutorul miturilor, al riturilor, al creării unor fiinţe speciale supraomeneşti, al instituirii unor operatori sacrali *ad hoc*. Un exemplu relevant: miturile care au la bază moartea ca o consecinţă a unui incident sau a unei vinovăţii evidente în perioada originilor sustrag fenomenului „moarte" caracterul de absolută gratuitate, în măsura în care îl inserează într-o înlănţuire strînsă cauză–efect. Tratamentul ritual al cadavrului răspunde, în majoritatea cazurilor, finalităţii tipice a riturilor de trecere: în împrejurarea specifică e transferată asupra executării ritualului funebru (şi deci sustrasă arbitrarului naturii) responsabilitatea de a trece un individ izolat sau un grup de indivizi din dimensiunea vieţii în aceea a morţii. Angoasa pentru morţii lipsiţi de mormînt (cazul Palinuro este exemplar) dovedeşte, într-un plan mai general, caracterul non-accesoriu al riturilor funebre, în absenţa cărora devine cu totul evident caracterul neliniştitor al morţii ca eveniment natural nerecuperat din punct de vedere cultural. Mortul netratat după ritual reprezintă o ameninţare pentru ordinea omenească, deoarece nu se inserează într-o tramă de raporturi elaborate din punct de vedere cultural între vii şi morţi.

Crearea unor fiinţe supraomeneşti aparte tinde spre obiectivul de a asigura grupurilor umane ulterioare forme de control asupra sferei morţii. Cazul cel mai tipic, în această privinţă, este cel al strămoşilor, care în cea mai mare parte a cazurilor devin astfel graţie ritului „dublei înmormîntări", ce realizează trecerea de la condiţia de simplu mort la cea de mort excepţional, cu alte cuvinte de fiinţă supraomenească activă în prezent, cu care descendenţii umani pot stabili legături de cult, capabile să orienteze în sens pozitiv relaţia celor vii cu lumea morţii. Un caz în sine, cu evidente valenţe politice, e reprezentat de cultul public oficiat pentru strămoşii familiei domnitoare în societăţile în care este în vigoare instituţia monarhică. Cu totul distinctă este figura strămoşului lipsit de cult, adică a strămoşului mitic, a cărui unică funcţie este cea de a întemeia în dimensiunea mitului o comunitate, un clan sau o familie.

Apare ca inseparabilă de dimensiunea morţii instituţia şamanică, prezentă mai ales, în formele sale „clasice", în aria subarctică din Asia şi din America. Şamanul, care acţionează în stare de extaz şi care descinde din spirite tutelare, posedă prerogative deosebit de complexe, ireductibile la o unică funcţie: îi revine, printre altele, controlul asupra zonei de graniţă care separă sfera vieţii de cea a morţii. Puterea sa şi prestigiul său social depind şi de capacitatea de a media lumea morţilor pe spezele şi în favoarea celor vii: de pildă, călătorind în Lumea de Dincolo pentru a recupera sufletul răpit unui individ care, prin urmare, este în pericol de a-şi pierde viaţa. Este vorba de una din multele modalităţi de vindecare magică, rod al facultăţii extraordinare dobîndite de şaman în timpul fazei de ucenicie.

În afară de aceasta, sufletul supraviețuiește morții (MOARTE, STRĂMOȘ, ȘAMAN*) fizice a subiectului uman: această formă de credință, care constituie unul din punctele forte ale animismului, își are originea în faptul că fantasmele morților continuă să fie văzute în vise. Existența onirică a răposaților dovedește că sufletul lor nu a încetat să existe. Pornind de la această prezumție, se face un pas înainte care duce la credința în duhuri: aceasta se întîmplă, în mod concret, atunci cînd sufletele unor anumiți strămoși (MOARTE, STRĂMOȘ, ȘAMAN*) sînt concepute ca entități supraomenești, ridicate la rangul de spirite personale (sufletul și spiritul au, în optica lui Tylor, o esență asemănătoare). În felul acesta se pun bazele care duc atît la cultul *Mani*-lor (suflete benefice), cît și la credințele în demoni (suflete malefice).

Reconstituirea lui Tylor se bazează mai mult pe ipoteze abstracte decît pe reconstituiri verosimile din punct de vedere istoric, așa cum s-a relevat recent.[3] La aceasta se adaugă faptul că abordarea problemei sufletului (atît de des menționată în toată cultura modernă), efectuată după criteriile tipice ale evoluționismului cultural, suscită astăzi mai multe nedumeriri. Pe scurt, Tylor operează pe baza noțiunii de suflet matur în cadrul culturii occidentale și care, departe de a fi istoricizat în relație cu un context specific, este înțeles în mod implicit ca un universal uman, posedat la început în formă naturală și ingenuă (adică: primitivă) și pînă la urmă (este cazul civilizațiilor mai avansate din Occident) în modurile cele mai culte și conștiente.

Cazul în speță dezvăluie o orientare de fond care identifică – drept un fapt cu totul evident – cultura occidentală cu singura cultură ajunsă la stadiul deplinei maturități; a devenit posibil să cunoaștem faza de gestație a acesteia din urmă grație cercetării etnografice. Reiese de aici că primitivii (dar reflecția, cu modificările cuvenite, se poate extinde la întreaga umanitate extra-occidentală) nu sînt considerați ca purtători de cultură în sensul deplin al termenului; ei sînt văzuți ca subiecți inserați în circuitul culturii, dar al culturii arborilor, deci lacunară, împletită din ignoranță și din false reprezentări ale realului.

În această atitudine se revelează în mod evident limita cea mai clară a evoluționismului cultural, care se concretizează în ETNOCENTRISM*, bazat pe recunoașterea explicită a superiorității absolute a propriei civilizații (cea occidentală, în împrejurarea de față) în comparație cu care inferioritatea „celuilalt" se manifestă cu toată evidența. Nu scapă de la această regulă noțiunea de primitiv care, reprezentînd un mare salt calitativ față de ideea de *Naturvölker* (popoare ale naturii), se sprijină pe un ansamblu de concepte ce subliniază întîrzierea, neadecvarea materială, neîmplinirea intelec-

[3] P. Bonte– M. Izard, *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, Paris, 1992 (ed. a doua), pp. 72–73.

tuală, infantilismul. Tocmai datorită acestor caracteristici, imaginea primitivului pe care ne-o transmite evoluţionismul este cea a unui individ care are nevoie să fie condus (în toate sensurile) din exterior de către cineva care a ajuns în vîrful procesului evolutiv. Cum se întîmplă întotdeauna, şi această imagine este inseparabilă de fundalul istoric care, în cazul concret, are un nume, „colonialism", el singur suficient pentru a evoca un context politico-social cunoscut ca dramatic.

Toate cele spuse mai sus nu epuizează discursul critic asupra evoluţionismului cultural: într-adevăr, nu este legitimă ignorarea meritelor lui Tylor, care a ştiut să observe, chiar dacă în limitele menţionate, valenţa culturală a credinţelor religioase ale umanităţii primitive împotriva celor care (şi constituiau majoritatea) o considerau doar „o grămadă de gunoi din tot soiul de ţicneli". Recunoaşterea caracterului cultural al „marilor principii ale religiei sălbatice" legitimează pe deplin studierea sistematică a acestora, chiar şi luînd în consideraţie „implicaţiile lor directe asupra teologiei dominante din zilele noastre"[4]. Astfel era deschisă calea care avea să conducă la *Creanga de aur* a lui J. G. Frazer.

3. „Creanga de aur": magie, religie şi ştiinţă

Referindu-se la documentaţia privitoare la procesele intelectuale tipice stadiilor iniţiale ale evoluţiei umane, Tylor afirmă: „Mulţi cercetători sînt ocupaţi în acest moment să dea acestui material o formă [...]; şi nu mai pare exagerat să afirmăm că încep să se întrevadă contururile vagi ale unei filozofii a istoriei erei primordiale."[5] Conţinutul acestei afirmaţii se pretează la prezentarea lucrării lui J. G. Frazer, *Creanga de aur*, care reprezintă nu numai produsul probabil cel mai elevat al evoluţionismului cultural, dar şi unul din textele-cheie ale culturii secolului XX.

Prima ediţie a lucrării *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*, în două volume, datează din 1890; a doua ediţie, revăzută şi adăugită (3 volume), este din 1900 şi poartă subtitlul *A Study in Magic and Religion*. O menţiune specială merită ediţia a treia, compusă din 7 părţi şi 12 volume, publicată, ca şi precedentele, de editura Mc Millan din Londra într-un interval de timp care se întinde din 1911 pînă în 1915: este vorba de sistematizarea definitivă a operei frazeriene, la care trebuie să ne referim ca la un reper ştiinţific şi care, cu toate acestea, nu a fost niciodată tradusă în italiană. În 1922, Frazer pregăteşte ediţia prescurtată a *Crengii de aur*, tradusă de data aceasta în italiană cu subtitlul *Storia del Pensiero Primiti-*

[4] E. B. Tylor, *Primitive Culture*, *op. cit.* [trad. it., *op. cit.*, p. 27].

[5] *Idem*, p. 29.

vo. Magia e Religione şi publicată în 1925 (editura Stock). Această ediţie a fost mai tîrziu republicată cu subtitlul *Studio della magia e della religione* la editura Einaudi (1950), în cadrul „Colecţiei Viola" a lui Pavese-De Martino; ultima retipărire, la editura Bollati Boringhieri (colecţia „Gli Archi"), datează din 1990.

Datele relative la aventura editorială a *Crengii de aur* le-am luat în mare parte din *Introducerea* scrisă de P. Clemente, A. Simonicca, F. Dei la interesanta broşură „I frutti del Ramo d'oro"[6], dedicată în întregime analizei istorico-critice a operei lui Frazer.

Am vorbit despre *Creanga de aur* ca despre unul din textele-cheie ale secolului XX: în susţinerea acestei afirmaţii, deocamdată mă limitez să extrapolez din „lista marilor nume ale culturii europene din afara antropologiei care sînt considerate în oarecare măsură îndatorate acestei opere"[7] unele menţionări: Freud, Bergson, Toynbee, Spengler, Wittgenstein, Eliot, Pound, Conrad, Lawrence.

Creanga de aur se pretează la lectura din diferite unghiuri, dintre care prevalează (ca în toate cercetările din sfera evoluţionistă) cercetarea tipului de religie propriu originilor umanităţii. În cazul acesta însă, nu este corect să vorbim pur şi simplu despre religie, întrucît pentru Frazer originarul coincide cu magicul, care constituie pivotul în jurul căruia se roteşte acea „filozofie a istoriei vîrstei primordiale" despre care vorbea Tylor. Religia îşi face apariţia într-un stadiu mai avansat al dezvoltării evolutive, beneficiind în anumite aspecte de moştenirea magiei şi detaşîndu-se, prin alte aspecte, de aceasta din urmă. Cadrul ansamblului se dovedeşte mai degrabă complex şi, aşadar, trebuie să procedăm în ordine, analizînd mai întîi criteriul ales de Frazer pentru a analiza dimensiunea magicului. Este vorba de un criteriu purtînd conotaţia ambivalenţei, care îşi face simţită ponderea asupra întregului edificiu al operei. Termenul de referinţă care condiţionează judecarea lui Frazer este constituit de ştiinţa modernă, singura în măsură să explice pe deplin realitatea. Magia încearcă să facă acelaşi lucru dar, lipsind încă toate prezumţiile de care are nevoie gîndirea ştiinţifică, nu este în măsură să-şi traducă aspiraţiile în rezultate bine întemeiate. De aici derivă evaluarea preponderent negativă a lui Frazer: „Magia este atît un sistem fals de legi naturale, cît şi un ghid înşelător de conduită; atît o ştiinţă falsă, cît şi o artă avortată."[8] În această perspectivă, dominată de un ETNOCENTRISM* la scară mare chiar dacă nu declarat, magia sfîrşeşte prin a fi considerată drept ceea ce nu este, mai degrabă decît drept ceea ce este; maxima recunoaşte-

[6] P. Clemente (ed.), „I frutti del Ramo d'oro", *La ricerca folklorica*, nr. 10, 1984, p. 6.

[7] *Idem*, p. 7.

[8] J. G. Frazer, *Il Ramo d'oro*, Torino, 1990, p. 22.

re care i se poate arăta, în calitate de „ştiinţă", fie ea şi „falsă", este să i se atribuie nişte principii generale în măsură să orienteze operaţiunile. Acestea din urmă „nu sînt altceva decît două aplicaţii diferite şi rele ale principiului asocierii de idei. Magia homeopatică se bazează pe asocierea prin similitudine; magia contagioasă pe asocierea prin contiguitate."[9]

Şi totuşi, atunci cînd Frazer depăşeşte planul sistematizării teoretice şi acordă atenţia cuvenită analizei unor instituţii magice concrete, se produce o schimbare semnificativă: accentul e pus pe aspectul „pozitiv" al magiei, a cărei coerenţă internă este scoasă în evidenţă, nu fără subtilitate. Un exemplu poate fi edificator: îl voi oferi urmînd un itinerar foarte precis – tema regelui-mag – în cadrul operei monumentale, cu conştiinţa că trebuie să recurg la tăieturi şi omisiuni fără a pierde totuşi din vedere obiectul ales. Pentru Frazer, în centrul intereselor umanităţii primordiale se află grija faţă de vegetaţia arborescentă, de care depinde supravieţuirea umanităţii. Magia, în ansamblul ei, tinde să favorizeze creşterea şi permanenţa vegetaţiei: în această optică, un rol determinant îi revine regelui-mag, un suveran destul de special, a cărui semnificaţie transcende sfera politicului. Regele în chestiune îşi extrage legitimarea din „simpatia fizică specială faţă de natură"[10]: este vorba despre o legătură tainică şi profundă cu natura, care face ca persoana regelui să participe din plin la aceasta din urmă şi care-i asigură suveranului facultatea de a acţiona asupra marilor forţe naturale. În definitiv, prerogativa esenţială a regelui-mag este aceea de a-şi exercita, în beneficiul colectivităţii umane, puterea asupra ploii, puterea asupra soarelui, puterea asupra vîntului. Graţie acestor înzestrări care fac din el un soi de mijlocitor extraordinar între umanitate şi natură, regele-mag pare de neînlocuit: cine altul ar putea garanta colectivităţii controlarea unor forţe în mod obiectiv străine domeniului omenesc? Integritatea fizică a suveranului devine, prin urmare, una din preocupările sociale majore. Regele nu poate fi expus tuturor riscurilor la care este supus un om obişnuit şi care constau mai ales în „pericole ale sufletului": de aceea regelui i se hărăzeşte un regim de viaţă ocrotit de un sistem rigid de tabuuri care au scopul de a interzice regelui tot ceea ce ar putea să-i pună în pericol sufletul şi, prin ricoşeu, să-i cauzeze moartea. (În acest punct, Frazer introduce o digresiune amplă despre noţiunea de tabu.) De exemplu, regele nu poate să atingă pămîntul, deoarece acesta ar putea să-i resoarbă energiile vitale: regele va trebui să rămînă, aşadar, în permanenţă deasupra pămîntului, suspendat între cer şi pămînt.

Cea mai vicleană formă de moarte o constituie răpirea sufletului: pentru a ţine departe o astfel de eventualitate, este necesar să se despartă sufletul suveranului de posesorul lui şi să fie ascuns în partea cea mai inaccesi-

[9] *Idem*, p. 23.

[10] *Idem*, p. 79.

bilă a codrului, legîndu-l de creanga unui copac, unde va trăi ca „suflet exterior" (titlul cărții, *Creanga de aur*, evocă tocmai o realitate de acest tip, făcînd referire la imaginea vîscului care a prins rădăcină pe creanga stejarului).

Sufletul exterior (și acesta obiect al unei digresiuni explicative) poate fi înțeles ca un fel de „dublu al posesorului": ceea ce i se întîmplă primului se repercutează în mod imediat asupra celui de-al doilea, motiv pentru care frîngerea crengii de care atîrnă sufletul echivalează cu uciderea individului căruia îi aparține sufletul.

Din cele spuse, se poate deduce că antiteza viață–moarte, proiectată în persoana regelui-mag, constituie una dintre coordonatele fundamentale ale viziunii primordiale asupra lumii; este bine să reamintim că se vorbește despre regele-mag nu ca individ specific, ci ca expresie a raportului simpatetic umanitate–natură, care are o relevanță socială maximă.

Moartea regelui (și tot ceea ce constituie preludiul ei, ca slăbiciunea fizică și îmbătrînirea) reprezintă o amenințare atît de dramatică, încît reclamă contramăsuri menite să o evite. Contramăsuri care se obiectivează în proceduri rituale, la baza cărora se află o concepție de tipul următor: regele-mag este eficace atunci cînd se află în plină vigoare, care e totuna cu deplina vigoare a vegetației. De aceea, înainte să se presimtă simptomele decadenței, el este supus uciderii rituale: aceasta îl pune în mod drastic la adăpost de realitatea îmbătrînirii și a morții naturale, care este proprie doar oamenilor „normali".

În paralel, sufletul regelui ucis în mod ritual e transferat în succesorul său, și acesta caracterizat prin „simpatia specială cu natura". În felul acesta, relativ la instituția regală judecată în mod abstract, se realizează o situație de continuitate: o continuitate necompromisă (sau compromisă într-o măsură minimă) de dispariția unui anumit suveran, deoarece aceasta este contrabalansată de intrarea imediată în funcție a viitorului suveran. Regalitatea în sine nu cunoaște soluții de continuitate: toate acestea conturează o ideologie a morții/renașterii, care aparține deja unei *Weltanschauung* magice care va cunoaște ample dezvoltări în planul religiei.

Concepția frazeriană despre religie este foarte bine sintetizată în pasajul următor:

> Prin religie, așadar, eu înțeleg cîștigarea bunăvoinței și concilierea puterilor superioare omului, despre care se presupune că ar conduce și ar controla cursul naturii și al vieții omenești. Definită astfel, religia constă din două elemente, unul teoretic și altul practic, și anume o credință în puterile superioare omului și o încercare de a le cîștiga bunăvoința sau de a le fi pe plac.[11]

Elementul comun magiei și religiei este efortul de a orienta în favoarea omului fenomenele naturale; specificul religiei constă în faptul de a crede

[11] *Idem*, p. 67.

în fiinţe supranaturale care guvernează lumea şi cu care omul poate intra în legătură cu scopul de a le influenţa deciziile. Aceasta înseamnă să admitem o oarecare elasticitate şi variabilitate a cursului naturii; după judecata lui Frazer

> această elasticitate implicită şi această variabilitate a naturii sînt în mod direct contrarii atît principiilor magici, cît şi celor ale ştiinţei, care şi una, şi cealaltă afirmă că procesele naturii sînt rigide şi invariabile în acţiunea lor şi că ele nu pot fi deviate de la cursul lor nici prin persuasiune, nici prin rugăminţi, şi nici prin ameninţări şi intimidare.[12]

În această sinteză teoretică, în care Frazer se arată a fi prizonier al „ortodoxiei" evoluţioniste atunci cînd privilegiază rolul ştiinţei drept centru de evaluare, se poate sesiza totuşi un element care se armonizează greu cu liniile directoare ale evoluţionismului însuşi. Religia, în comparaţie cu magia, îşi face apariţia într-o fază mai avansată a dezvoltării umane, al cărei moment culminant e reprezentat de apariţia gîndirii ştiinţifice: ar fi fost licit să ne aşteptăm, în consecinţă, la un mai mare grad de afinitate între religie şi ştiinţă, acolo unde tocmai între aceste două domenii contrastul se prezintă în formele sale cele mai radicale.

Conştientizarea acestei contradicţii (care nu este singura) ar fi putut să-l îndemne pe Frazer să revizuiască schema teoretică aflată la temelia operei sale, cu scopul de a o face mai puţin mecanică. Dar în *Creanga de aur* nu există nici urmă de meditaţie critică; toate aspectele realului sînt sistematizate pe baza unor criterii evidente care nu lasă loc dubiului. Cît despre ceea ce ne interesează mai mult, ideea că atît magia, cît şi religia răspund (în moduri neadecvate) aceloraşi întrebări ale ştiinţei şi că de aceea nu au o autonomie proprie e prezentată drept un adevăr obiectiv şi indiscutabil.

S-a spus puţin mai înainte că între religie şi magie Frazer descoperă, alături de factorii de discontinuitate, o legătură de continuitate, care se arată deosebit de evidentă în relaţie cu încercările uneia sau celeilalte de a sustrage purei întîmplări domeniul fundamental al vegetaţiei. Pe scurt, în sfera religiei creşterea şi decăderea vegetaţiei sînt socotite drept reflectarea creşterii şi a declinului forţei divinităţilor care încarnează ciclul anotimpurilor vegetaţiei. Dacă astfel de divinităţi reprezintă „cauzele prime" a ceea ce se întîmplă în lume, interesul religios se îndreaptă, ca o consecinţă logică, tocmai asupra cultului divin. Modul cel mai direct de a interveni asupra zeilor îl constituie procedurile rituale: în cazul examinat, atenţia maximă e rezervată acelor rituri care sînt în măsură să îndepărteze de divinităţi riscul morţii, sau de a favoriza resurecţia fiinţelor divine care tocmai trec prin experienţa morţii. Este din nou cazul să reamintim că trăsătura cea mai celebră

[12] *Idem*, p. 68.

a *Crengii de aur* e reprezentată de modulul interpretativ orientat spre figura acelui *dying god*: este vorba despre zeul muribund care depăşeşte moartea şi care renaşte, reintegrînd *ipso facto* principiul vieţii, unu şi indivizibil, cuprinzînd fertilitatea animală şi vegetală.

4. „Creanga de aur": metodă şi bilanţ critic

Merită o menţiune aparte metoda adoptată de Frazer: e vorba de o formă deosebită de comparaţie care nu poate fi înţeleasă în mod adecvat fără a avea în minte două postulate proprii evoluţionismului cultural. Acestea privesc pe de o parte unitatea procesului evolutiv (care este acelaşi pentru întregul neam omenesc) şi pe de alta unitatea spiritului uman care, în anumite stadii ale dezvoltării, se exprimă în toate cazurile şi pretutindeni prin aceleaşi modalităţi. O astfel de punere a problemei dă naştere unui procedeu comparativ care, dorind să contureze tipul de cultură propriu anumitor stadii ale evoluţiei umane, procedează prin acumulare, adunînd laolaltă documente provenind de la civilizaţii prezentînd acelaşi nivel ipotetic, fără nici o consideraţie pentru particularităţile diferitelor contexte istorico-sociale şi ambientale.

Peste această modalitate de comparaţie (numită în mod convenţional de tip orizontal) se suprapune o altă tendinţă comparativă care îşi extrage impulsul din ideea de *supravieţuire*, care face mai dinamic şi mai articulat cadrul evoluţiei culturilor. Prin supravieţuire se înţelege ceva (instituţii, credinţe, obiceiuri etc.) care dăinuie dincolo de limitele de durată ale formei de civilizaţie căreia acesta îi aparţine în mod organic: dăinuie ca un element cu totul desprins de noul context. Un exemplu clarificator: o civilizaţie avansată şi rafinată poate menţine înlăuntrul său un obicei de tip primitiv care se află într-o disonanţă totală cu restul, dar care constituie o dovadă a originilor îndepărtate de la care a pornit civilizaţia.

Creanga de aur se deschide cu un episod explicat în cheie de supravieţuire: mă refer la regula care reglementa accesul la funcţia de *rex Nemorensis* în religia politeistă a Romei antice. „Regele" în chestiune era sacerdotul Dianei, venerată în sanctuarul din Ariccia; spus foarte succint, titlul de *rex Nemorensis* îi revenea celui care ar fi reuşit să-l ucidă pe sacerdotul în funcţiune, după ce mai întîi ar fi frînt creanga unui anumit copac. Pentru a explica dinamica guvernînd un fenomen cu totul izolat din politeismul roman (cap. VII, 2) şi în mod fundamental barbar-primitiv, Frazer începe explorarea magicului care îl va conduce la descoperirea regelui-mag, a cărui supravieţuire poate fi considerată *rex Nemorensis*.

Privitor la tema supravieţuirii, trebuie să avem în minte un alt aspect al chestiunii: în sînul unei civilizaţii avansate, nu toate clasele sociale sînt participante în egală măsură la progres, întrucît există unele care rămîn ata-

şate formelor culturale ale trecutului. Îndeosebi, în civilizaţia europeană industrială, care a atins vîrful progresului evolutiv, cultura claselor populare (sau *folclorul*) este îmbibată – în special în zonele rurale – cu elemente arhaice, dintre care unele trimit de-a dreptul la faza magică, ele putînd fi chiar considerate supravieţuiri ale acesteia. Pe baza unor asemenea premise, se deschide posibilitatea de a practica un tip de comparaţie care, deşi se mişcă tot numai în direcţia căutării a ceea ce uneşte, urmează un itinerar diferit faţă de cel luat în considerare anterior, întrucît permite să se instituie o serie de conexiuni care traversează diferitele stadii ale evoluţiei culturale. Concret, în elaborarea propriilor construcţii, Frazer trece cu o dezinvoltură absolută de la documentul etnografic la documentul folcloric, umplînd – de pildă – eventualele lacune ale primului cu informaţii extrase din al doilea. Adoptarea unui asemenea procedeu implică recunoaşterea echivalenţei absolute a documentelor respective.

Dorind să trasăm un bilanţ critic, trebuie să relevăm înainte de toate că lucrarea *Creanga de aur*, în virtutea caracterului sistematic al analizei alături de fluiditatea scriiturii, a contribuit puternic la formarea opiniei comune occidentale în privinţa atît a modului de a conceptualiza alteritatea culturală extra-occidentală şi premodernă, cît şi a modului de a prospecta raporturile dintre Occidentul „avansat" şi alteritate. În această privinţă, e necesar să facem distincţia între două tendinţe prezente concomitent: dacă, pe de o parte, se identifică principiile generale care permit trasarea unui cadru unitar al culturii umane cu caracter magico-religios, pe de altă parte sînt fixate cu la fel de multă fermitate temeiurile superiorităţii culturale a Occidentului „evoluat": superioritate care nu poate să nu fie înţeleasă (dată fiind perioada în care opera a fost gîndită şi publicată) ca legitimare implicită a hegemoniei politice şi a expansionismului colonial ale puterilor europene.

S-a făcut referire la faptul că opera lui Frazer ne-a influenţat percepţia diversităţii culturale: spre a confirma acest lucru, e suficient să ne gîndim că grila de interpretare bazată pe dihotomia primitiv/civilizat este încă de uz curent, că triada magie–religie–ştiinţă, în sistematizarea furnizată de Frazer, continuă să reprezinte un punct de referinţă. Tocmai din cauza influenţelor exercitate la acest nivel (dar nu numai de aceea), opera lui Frazer merită să fie analizată atent, cu scopul de a putea pune în discuţie unele dintre punctele sale nodale (devenite tot atîtea *topoi*) cu obiectivul de a promova, prin contrast, o abordare diferită a complexei probleme a alterităţii.

RIT

O definiţie cu caracter orientativ poate fi următoarea: ritul constă într-o acţiune sau într-un sistem de acţiuni care se situează într-o dimensiune „aparte" faţă de cea cotidiană. Din punct de vedere tipologic, urmînd exemplul

lui A. Brelich (*Introduzione alla storia delle religioni*, Roma, 1966, pp. 31-36), este posibil să se distingă două categorii fundamentale de rituri: cea a riturilor „autonome" şi cea a riturilor „de cult". Primele au eficacitate în sine şi pentru sine, spre deosebire de cele din urmă, a căror eficacitate e subordonată „răspunsului" contrapărţii supraomeneşti cu care riturile însele au sarcina de a media. (Prin cult trebuie să se înţeleagă sistemul raporturilor instituţionalizate care există între planul uman şi planul extrauman; aceste raporturi se manifestă cu ajutorul limbajului riturilor.)

Van Gennep, în volumul *Les rites de passage*, publicat în 1909, ne furnizează un model de referinţă în măsură a ne face să înţelegem dinamica şi raza de acţiune a riturilor autonome. Denumirea de „rituri de trecere" derivă din faptul că momentele de cotitură ale vieţii omeneşti, atît la nivel individual (să ne gîndim la naştere, la atingerea vîrstei majoratului, coincizînd cu accesul deplin în societate, la căsătorie, la moarte etc.), cît şi la nivel colectiv (să ne gîndim la intrarea în război a unui popor sau la restabilirea stării de pace), reclamă recurgerea la o procedură rituală *ad hoc*. Procedură articulată în trei faze strîns legat între ele, corespunzînd momentelor constitutive ale trecerii modelate din punct de vedere cultural: mai întîi este faza de detaşare de condiţia precedentă; acesteia îi urmează faza de margine, în cursul căreia, în exteriorul aşezării sociale, se realizează în mod progresiv schimbarea stării. Punctul culminant al procesului îl constituie faza de „reagregare", care comportă întoarcerea în sînul societăţii din partea subiecţilor umani care au căpătat un rol nou.

Iniţierile tribale, care formează viitorii membri ai societăţii după modele standardizate, constituie modelul cel mai cunoscut şi, poate, cel mai complex al riturilor de trecere. În cazul acesta, ca şi în altele, ar fi reductiv să ne imaginăm că ritul s-ar limita la însoţirea trecerii naturale. De fapt, ritul e cel care realizează trecerea însăşi: dovada acestei eficacităţi creative e dată de faptul că un individ care nu este supus procesului iniţiatic nu va fi niciodată considerat nici din punct de vedere fiziologic şi nici din punct de vedere cultural adult. Tot astfel, nu va fi considerat născut un individ a cărui naştere nu a fost anunţată prin mijlocirea ritualului specific creat pentru un astfel de eveniment.

În scopul de a înţelege cele spuse mai înainte, e necesar să luăm drept criteriu de judecată antiteza natură/cultură: ritul transferă în planul culturii, unde sînt în întregime reelaborate, momentele deosebite ale existenţei umane. În felul acesta, omul nu se limitează la a suporta evenimentele, ci le transformă, conferindu-le o semnificaţie cu desăvîrşire umană.

Din afirmaţiile precedente nu trebuie să deducem în mod pripit că în *Creanga de aur* ar lipsi cu totul intuiţiile şi perspectivele cercetării valabile şi demne de a fi aprofundate. Printre elementele pozitive poate figura foarte bine modul lui Frazer de a aborda RITUL*, din care se poate evidenţia eficacitatea creativă, aşa cum se demonstrează prin analiza uciderii

rituale, văzută ca o depăşire culturală a morţii naturale. Este de subliniat şi tema „pericolelor sufletului", înţelese ca tot atîtea semnale de risc extrem care solicită recurgerea la proceduri rituale de ordin magic sau religios.

În legătură cu importanţa acordată de Frazer dimensiunii ritului e cazul să atragem din nou atenţia asupra unei împrejurări interesante: în 1909 (deci după a doua ediţie şi înainte de *editio maior* a *Crengii de aur*), s-a publicat volumul lui Arnold van Gennep, *Les rites de passage*, care poartă următorul subtitlu elocvent: *Étude systématique des rites*. Volumul respectiv e considerat, pe bună dreptate, o lucrare clasică. Autorul, studiind diversele instituţii rituale care realizează multiplele schimbări de stare ce marchează existenţa umană atît în plan social, cît şi în cel individual, demonstrează în mod concret cum trebuie să fie înţeleasă eficacitatea creativă a ritului.

Trebuie să luăm în considerare, în sfîrşit, o perspectivă ulterioară care face ca lectura *Crengii de aur* să fie incitantă: dacă ne întrebăm în legătură cu repercusiunile directe sau indirecte pe care această lucrare, precum şi orientarea în interiorul căreia se situează ea le-au avut în domeniile limitrofe cu Istoria religiilor şi Antropologia culturală, se profilează posibilitatea de a parcurge din nou, într-un mod organic, o fază interesantă şi clocotind de idei a culturii occidentale contemporane. Recurg iarăşi la un exemplu revelator: în opoziţie cu orientarea evoluţionistă, se afirmă şcoala istorico-culturală, care are în persoana lui P. Wilhelm Schmidt (1868-1954) reprezentantul său cel mai prestigios şi în revista *Anthropos* un instrument de răspîndire a ideilor cunoscut pe plan internaţional. În cazul acesta, contrastul priveşte un punct de importanţă capitală, întrucît principiul evoluţionist al progresului, înţeles ca motor al istoriei în toate domeniile sale, este abolit, pentru a face loc unei viziuni a istoriei culturale dominată, cu precădere, de ideea „involuţiei".

Teza susţinută de Schmidt este cea *Urmonotheismus*: pe scurt, faza cea mai veche a umanităţii ar fi fost marcată de monoteism, cu alte cuvinte de forma religioasă cea mai „înaltă" şi desăvîrşită (nici că ar putea să existe o evaluare a stadiului originar mai distanţată de cea prospectată de evoluţionism). Monoteismul primordial s-ar fi afirmat prin revelaţia divină adresată întregii umanităţi (şi aici cercetătorul cedează locul omului credincios): revelaţie faţă de care numai o parte a neamului omenesc a ştiut să rămînă fidelă, în timp ce restul, cu timpul, s-a desprins, realizînd, aşadar, un fel de „cădere" din deplinătatea originilor; cădere care constituie un preludiu la complexul proces involutiv, variind mai mult prin forme decît în esenţă. Însă o urmă a idealului de dumnezeu în sens monoteist poate fi depistată – potrivit lui Schmidt – în figura „Fiinţei Supreme" (creator al oamenilor şi al lumii, diriguitor al conduitei umane), care ocupă o poziţie pregnantă în orizontul religios a numeroase culturi primitive. Fiinţa Supremă nu are

demnitate divină, dar poate fi înțeleasă ca o imagine degradată a lui Dumnezeu revelat. O respingere punctuală a tezelor lui Schmidt sumar expuse aici se află în numeroasele eseuri ale lui R. Pettazzoni, dintre care nu menționăm în acest context decît o lucrare a sa fundamentală: *L'onniscienza di Dio*, Torino, 1955.

5. De la evoluționism la funcționalism: B. Malinowski

Pentru a înțelege în ce măsură opera lui Malinowski constituie un salt calitativ față de postulatele evoluționismului cultural, este oportun să pornim chiar de la eseul pe care marele etnolog de origine poloneză (născut la Cracovia în 1844) l-a dedicat lui Sir James Frazer. Este vorba de un studiu datat din 1942 (anul însuși al morții lui Malinowski, survenită la Yale) și pe care cititorul îl poate găsi în traducere italiană în culegerea *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*.[13] Mai întîi de toate, Malinowski își arată marea admirație față de Maestrul evoluționismului cultural și, în special, față de *Creanga de aur*.

> Numele său va fi poate ultimul de pe lista marilor umaniști și învățați clasici. Anatole France l-a comparat cu Montesquieu – o comparație deloc disproporționată, deși, poate, confuză. În același sens, puțin derivat, l-am putea compara cu Jonathan Swift sau cu Francis Bacon, sau chiar cu Sir Thomas More.[14]

E cert totuși că o dată cu Frazer se închide faza întemeietoare a antropologiei culturale, în timp ce o nouă fază se ivește la orizont: la definirea caracteristicilor acesteia din urmă B. Malinowski a știut să aducă o contribuție decisivă. În eseul citat, cu totul îmbibat de respect admirativ pentru savantul-pionier, există un pasaj care, după părerea mea, dă un sens deplin cotiturii imprimate cercetării antropologice. Cotitură pe care o putem sesiza în domeniul teoriei, fără a uita totuși că la Malinowski aspectul speculativ este inseparabil de îndelungata, frămîntata și fundamentala activitate de cercetare „pe teren" (sînt de-a dreptul celebre expedițiile sale în Noua Guinee și în Melanezia).

Se va reaminti că unul din principiile călăuzitoare care dau formă operei lui Frazer privește ordinea succesiunii în care își fac apariția magia, religia, știința. Aceasta din urmă este absentă în faza primitivă; în locul ei se află magia, înțeleasă ca pseudoștiință, menită să fie înlocuită de religie. Formarea gîndirii științifice se situează în punctul culminant al procesului evoluției. Tocmai această înșiruire este cea despre care el afirmă că se află într-o criză

[13] B. Malinowski, *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*, Milano, 1974 (ed. a doua).

[14] *Idem*, p. 185.

radicală, pe un ton împăcat, departe de orice emfază. În perspectiva lui Malinowski, ordinea succesiunii frazeriene nu este inversată sau schimbată: ceea ce contează este faptul că, în locul distanţării temporale dintre cei trei termeni, se afirmă principiul concomitenţei lor. Prima implicaţie (în măsură să facă să se clatine întreg edificiul evoluţionist) este că de fapt cunoaşterea ştiinţifică trebuie să fie extinsă, *pleno iure*, chiar şi la omul primitiv.

> Cunoaşterea, adevărata cunoaştere ştiinţifică, este întotdeauna călăuza principală a omului primitiv în raportul său cu ambientul. Ea este sprijinul de nădejde al tuturor intereselor vitale. Fără cunoaştere şi fără o strictă respectare a cunoaşterii, nici o cultură nu ar putea supravieţui. Aceasta este, aşadar, coloana vertebrală a culturii încă de la începuturi.[15]

În felul acesta este lichidată ideea (dragă lui Frazer şi nu numai lui) fazei primitive aşezate integral sub semnul magicului şi nicidecum luminată de ştiinţă; cade, de asemenea, ideea magiei ca „soră bastardă" a ştiinţei. Se pune, aşadar, problema de a redefini statutul ştiinţei, al religiei, al magiei, repartizînd fiecăreia dintre ele un domeniu cu totul special, legat de caracterul specific al funcţiei ce îi revine fiecăreia. Pe baza unor astfel de premise se poate admite coexistenţa – încă de la origini – a celor trei „termeni" distincţi înlăuntrul aceluiaşi context: coexistenţa susţinută de reţele ale unor relaţii reciproce. Malinowski afirmă:

> Trebuie să presupunem [...] existenţa tuturor principiilor fundamentale ale gîndirii, ale credinţei, ale obiceiului şi ale organizării omeneşti încă de la începutul culturii. Magia, religia şi ştiinţa trebuie să fie examinate ca forţe active ale societăţii umane, ale cultului şi ale comportamentului organizat, şi ale psihologiei omeneşti.[16]

În punctul acesta, trebuie să ne întoarcem în timp pînă la rădăcinile gîndirii teoretice a lui Malinowski, cu scopul de a înţelege complexul inovaţiilor enunţate. În această optică poate fi clarificatoare examinarea formulării conceptului de cultură.

6. B. Malinowski: cultura şi nevoile umane

Pentru a ilustra conceptul de cultură elaborat de Malinowski, se va face referire la două importante contribuţii teoretice, adică la articolul „Culture", redactat pentru *Encyclopaedia of Social Sciences*[17], şi la eseul, publicat pos-

---

[15] *Idem*, p. 204.

[16] *Idem*, p. 207.

[17] B. Malinowski, „Culture", în *Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. IV, New York, 1931, pp. 621–645.

tum, în 1944, *A Scientific Theory of Culture*. În acest cadru vor fi utilizate traducerile în italiană apărute, respectiv, în volumul din colecția *Il concetto di cultura*, *op. cit.*, pp. 134-192, și în culegerea B. Malinowski, *Teoria scientifica della cultura*, *op. cit.*, pp. 11-150.

Este oportun să presupunem că, dat fiind caracterul prezentei scrieri, o deosebită atenție va fi acordată analizei rolului asumat de magie și de religie în cadrul sistemului cultural.

Pentru a începe reflecția asupra lui Malinowski (și asupra orientării antropologice engleze denumite „funcționalism", al cărei exponent de marcă este acesta), poate fi util să examinăm mai întîi cele două teze expuse în continuare: prima se oprește asupra raportului societate și cultură; a doua abordează problema fundamentală privind conexiunea care leagă cultura de planul nevoilor umane. Înainte de a trata aceste teme, este oportun să clarificăm o chestiune preliminară ce deschide această dezbatere: care este specificul antropologiei culturale în raport cu cealaltă antropologie, cea fizică? Aceasta din urmă este dedicată studierii științifice a structurii fizice și a caracteristicilor fiziologice ale neamului omenesc, acolo unde interesul antropologiei culturale se focalizează exclusiv asupra fenomenelor legate de conceptul-cheie al „eredității sociale". Această distincție este absolut esențială, deoarece orice formă de confuzie între cele două discipline autonome generează echivocuri cît se poate de dăunătoare.

> Omul diferă din două puncte de vedere: în forma fizică și în ereditatea socială sau cultură [...]. Cultura cuprinde artefactele, bunurile, procesele tehnice, ideile, obișnuințele și valorile care sînt transmise pe cale socială. Nu se poate înțelege în mod real organizarea socială decît ca parte a culturii.[18]

Dar care este stimulul care duce la formarea culturii?

> Cultura constă atît într-un corpus de bunuri și de instrumente, cît și în obiceiuri și în obișnuințe corporale sau intelectuale care operează în mod direct sau indirect în scopul satisfacerii nevoilor omenești. Dacă această concepție este valabilă, toate elementele culturii trebuie să fie operante, funcționale, active, eficiente. Caracterul esențialmente dinamic al elementelor culturale și al relațiilor lor sugerează că sarcina cea mai importantă a antropologului este studierea funcției culturale. Interesul principal al antropologiei funcționale este orientat asupra funcției instituțiilor, a obiceiurilor, a instrumentelor și a ideilor. Aceasta implică faptul că procesul cultural e supus unor legi și că legile trebuie să fie căutate în funcționarea elementelor reale ale culturii. A atomiza sau a examina în mod izolat trăsăturile culturale apare steril, deoarece semnificația unei culturi con-

[18] B. Malinowski, „Culture", *op. cit.*, (trad. it. în P. Rossi [ed.], *Il concetto di cultura*, *op. cit.*, p. 135).

stă în relaţia dintre elementele sale, şi nu se admite existenţa unor complexe culturale accidentale sau fortuite.[19]

Fragmentul precedent conţine un fel de manifest al gîndirii lui Malinowski şi trebuie, aşadar, să-l analizăm urmărind ordinea înlănţuirii ideilor. Întrebarea care a servit la iniţierea meditaţiei (din ce impuls îşi trage originea producţia de cultură?) primeşte un răspuns net: din exigenţa satisfacerii nevoilor umane, începînd – e necesar să adăugăm – de la cele considerate primare (ca nevoia omului de a se hrăni, de a procrea, de a se proteja de pericolele provenind din ambientul fizic, din partea animalelor, din partea altor oameni). Dacă nu trecem de acest aspect, teza lui Malinowski ne poate părea puternic reductivă, întrucît ar marginaliza distanţa diferenţială dintre om şi celelalte animale. În schimb, tocmai distanţarea diferenţială constituie centrul de interes al autorului nostru. Specificul omului, ceea ce face din el un individ „aparte" constă în prerogativa sa specială de a satisface în mod cultural nevoile biologice. Un exemplu ilustrativ: nevoia de hrană nu se rezolvă pentru om prin simplul act de a consuma singur fructele ce cresc în mod spontan în pădure; dimpotrivă, în toate fazele procesului de nutriţie – de la preparare pînă la gătire, pînă la ingerarea hranei – există reguli umane precise, tabuuri precise. Apoi mai trebuie luat în considerare faptul că alimentele sînt obţinute prin procedee practicate în mod colectiv şi prin sisteme de cooperare socială. „În toate aceste activităţi", conchide Malinowski, „omul depinde de ansamblul de mijloace artificial produse al armelor, al uneltelor agricole, al sculelor ţinînd de tehnică şi al celor de pescuit, tot aşa cum depinde de cooperarea organizată şi de valori economice şi morale"[20].

Malinowski revine de mai multe ori asupra principiului „răspunsului indirect" la imperativele biologice, pentru a-l perfecţiona şi, în acelaşi timp, pentru a-i pune în lumină implicaţiile complexe. Efortul teoretic major constă în demonstraţia că satisfacerea culturală a nevoilor fundamentale comportă apariţia unor noi nevoi, de ordin rafinat cultural. În consecinţă, este introdusă distincţia dintre imperativele fundamentale, privind nevoile organice ale omului, şi imperativele derivate, corespunzînd nevoilor culturale: adjectivul „derivat" (opus lui „fundamental") nu se referă la ceva accesoriu sau de importanţă secundară, întrucît diversele funcţiuni cărora le răspund imperativele distincte au o relevanţă la fel de mare în vederea atingerii aceluiaşi scop. Printre imperativele derivate există unele care au caracteristici speciale: e vorba de imperativele numite „integrative" sau „sintetice" care, în diferite moduri, tind să organizeze şi să coordoneze activităţile esenţiale ale culturii. Printre ele se numără religia, magia, cunoaşterea.

---

[19] *Idem*, pp. 143 şi urm.

[20] *Idem*, p. 150.

7. Religie şi magie: sistematizarea teoretică la B. Malinowski

Consideraţiunile asupra religiei constituie un aspect relevant al viziunii teoretice a lui Malinowski, chiar dacă nu e întotdeauna uşor să se ajungă la un numitor comun. Elementul de mare interes rezidă, în afara anumitor conţinuturi, în încercarea de ansamblu de a acorda religiei un statut propriu, o funcţie pozitivă autonomă. În această perspectivă, linia de interpretare cea mai fertilă, dintre multele prospectate de autor, e cea care leagă religia de nevoia umană de a face faţă unor numeroase situaţii de criză presărate de-a lungul existenţei omeneşti, individuală sau colectivă.

> Orice criză importantă din viaţa omenească comportă o puternică implicare emoţională, un conflict mental şi o posibilă dezintegrare. Speranţele unui rezultat favorabil trebuie să fie întîmpinate cu anxietate şi cu presentimente rele. Credinţa religioasă constă în standardizarea tradiţională a aspectului pozitiv în conflictul interior, şi de aceea satisface o anumită nevoie individuală care derivă din faptele psihologice concomitente ale organizării sociale. Pe de altă parte, credinţa şi ritualul religios, făcînd actele critice şi contractele sociale ale vieţii omeneşti publice, standardizate conform tradiţiei şi supuse unor sancţiuni supranaturale, întăresc legăturile de cooziune dintre oameni.[21]

Dintre crize, cea mai neliniştitoare este cea legată de moarte, eveniment care implică şi zădărniceşte calculele şi proiectele omeneşti: cu atît mai necesară apare, aşadar, sarcina de a se opune morţii pentru a-i nega puterea de distrugere. Religia îndeplineşte această sarcină foarte delicată prin diverse modalităţi, care merg de la afirmarea non-realităţii morţii pînă la elaborarea unor teorii ca aceea a nemuririi sufletului omenesc. La bază se află „profunda nevoie de a nega distrugerea personală – o nevoie care nu este un instinct psihologic, ci e determinată de cultură, de cooperare şi de dezvoltarea sentimentelor omeneşti"[22].

În cadrul relaţiei religie–criză, există o temă deosebit de fecundă pe care Malinowski o lasă moştenire generaţiilor viitoare de cercetători: aceea a „standardizării tradiţionale a aspectului pozitiv" al conflictului, individual şi colectiv, provocat de criză. În Italia, aşa cum se va vedea mai jos, E. De Martino va fi cel care va sesiza acest stimul şi îl va elabora potrivit unor parametri personali de judecată. Forţa ideii lui Malinowski (şi a formulei pe care o conţine) depinde de bogăţia conţinuturilor care îi dau substanţă: pentru a ne limita la componentele cele mai importante, pe de o parte găsim exprimată ideea de religie ca parte vie şi esenţială a patrimoniului cultural

---

[21] *Idem*, p. 183.

[22] *Idem*, p. 182.

al unei societăţi; pe de altă parte, religia ne apare în mod semnificativ pusă în valoare prin facultatea sa de a interveni în situaţii de criză cu scopul de a le modifica potrivit unor paradigme sociale atestate de tradiţie. Concret, criza, considerată în realitatea ei obiectivă, este deschisă tuturor soluţiilor, inclusiv celei care comportă transpunerea în act a multiplelor sale potenţialităţi distructive. Acestea din urmă însă sînt îndepărtate, date deoparte, în timp ce criza este asumată de religie, care manipulează înşiruirea întîmplărilor astfel încît să apară la vedere numai perspectiva pozitivă. Eliminînd astfel factorii de dezechilibru şi de dezintegrare, religia operează în favoarea consolidării coeziunii sociale: aceasta fiind tematica faţă de care Malinowski se arată deosebit de sensibil.

Malinowski prospectează o reevaluare substanţială a magicului, care izvorăşte – nu numai din rezultatele cercetărilor etnografice – din refuzul teoretic de a accepta două imperative ale evoluţionismului cultural: evaluarea magiei ca formă primitivă şi distorsionată a ştiinţei; asocierea acesteia cu fazele cele mai evoluate ale dezvoltării umane. Pentru Malinowski, aşa cum s-a menţionat deja, nu există societate primitivă sau avansată care să nu aibă la baza sa, pentru desfăşurarea activităţilor omeneşti, ştiinţa şi cunoaşterea raţională: acestea permit omului să obţină rezultate pozitive în toate domeniile şi, în plus, îi oferă posibilitatea de a privi dincolo de prezent, de a proiecta viitorul. Există totuşi un domeniu în cadrul căruia şi una, şi cealaltă îşi manifestă propriile limite: este domeniul hazardului, al neprevăzutului, al inexplicabilului. Aici este cazul să intervină magia, atît în societăţile primitive, cît şi în cele avansate: magia e considerată, aşadar, nu ca un substitut al ştiinţei, ci ca o realitate *sui generis* (obiectivată în instituţii publice) care îşi extrage raţiunea de a fi culturală din faptul că i s-a recunoscut, din punct de vedere social, facultatea de a supune disciplinei umane ceea ce se înscrie în sfera imponderabilului şi a ceea ce nu poate fi controlat pe căi normale.

În rezumat, recursul la magic este funcţional în momentul în care trebuie să faci faţă unor forme variate de risc, care depind de factori în comparaţie cu care ponderea cunoaşterii ştiinţifice nu mai are nici o influenţă: punînd problema astfel, reiese că există posibilitatea – şi chiar necesitatea – de a coordona între ele ordinea magică şi ordinea practică (supusă gîndirii raţionale) în vederea definirii unui obiectiv anume. Lucrul acesta se poate verifica în toate sectoarele, atunci cînd apare necesitatea de a se recurge atît la resursele cunoaşterii ştiinţifice, cît şi la cele ale tradiţiei magice, cu scopul de a supune controlului omenesc realitatea externă în totalitatea aspectelor ei.

În această abordare a problemei magiei nu există spaţiu pentru soluţii hibride, întrucît magia îşi explică funcţia fără a invada teritorii care nu îi aparţin şi fără a se substitui altuia. Autonomia magicului, ca şi cea a orică-

rei alte componente a culturii, trebuie înţeleasă în sens relativ şi nu absolut: aceasta deoarece elementele separate, bine individualizate în propriile prerogative, se integrează cu necesitate între ele în cadrul sistemului care le cuprinde. Aici sesizăm unul din punctele forte ale funcţionalismului.

> Trebuie să ne aşteptăm la prezenţa magiei – şi în general se întîmplă să o remarcăm – ori de cîte ori omul ajunge la un diferend ireconciliabil, la un hiat în cunoaşterea sa ori în capacităţile sale de control practic, şi în ciuda acestor lucruri trebuie să-şi vadă în continuare de treburi.[23]

În această sinteză e conţinut sensul ultim al magiei, acela de a face ca omul să nu înceteze a acţiona, chiar şi atunci cînd a luat cunoştinţă de limitele obiective inerente cunoaşterii sale şi puterii sale raţionale de a controla realul. Se poate afirma, aşadar, că şi magia răspunde funcţiei de a rezolva o situaţie de criză cu totul deosebită, oferind o cale de ieşire acolo unde se profilează riscul impasului. Astfel se certifică, în mod indirect, o afinitate esenţială între religie şi magie; această perspectivă este familiară gîndirii lui Malinowski care, vorbind în alt context religios, afirmă printre altele cele ce urmează: „La fel ca şi magia, ea (= religia) îşi are originea în condamnarea la previziune şi la imaginaţie care îl loveşte pe om atunci cînd de-abia se ridică deasupra nefericitei sale naturi animale."[24]

Aceasta nu înseamnă că Malinowski şterge cu totul linia de demarcaţie dintre religie şi magie, întrucît el zăboveşte meditînd la diferenţa dintre cele două domenii; diferenţă datorată faptului că magia se rezolvă numai prin acte încărcate de utilitate practică, pe cînd religia, care urmăreşte totuşi scopuri directe, se remarcă şi prin prerogativa creării de valori.

8. B. Malinowski: un exemplu de cercetare etnografică

Pentru a verifica platforma teoretică în raport cu o situaţie culturală concretă, putem examina una din lucrările în care Malinowski a organizat şi interpretat datele culese pe teren. În acest scop, e potrivit volumul intitulat *La Vita sessuale dei selvaggi nella Melanesia nord-occidentale*, Feltrinelli, Milano, 1981 (prima ediţie, publicată la New York, datează din 1929 [vezi *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia – n.ed.*]); materialul etnografic se referă la sistemul de viaţă al indigenilor din insulele Trobriand (Noua Guinee Britanică), a căror economie se bazează în mod esenţial pe cultura tuberculilor şi pe creşterea porcinelor. Trebuie precizat de îndată că epitetul „sălbatici" nu trimite – aşa cum ne-am putea teme la prima vede-

[23] *Idem*, p. 176.
[24] *Idem*, p. 181.

re – la ideea unei umanităţi preculturale, fiind folosit în sens pur convenţional: de fapt, etnologul intenţionează să facă lumină tocmai asupra complexului sistem cultural trobriandez în materie de sexualitate (şi nu numai în aceasta).

Nu este posibil, în acest context, să dăm seama de întreaga amplitudine a materiei tratate; ne vom limita la a examina un aspect deosebit de semnificativ al culturii trobriandeze privind planul religios, cu conştiinţa de a trebui să citim mai tîrziu fragmentul în raport cu întregul. Merită o atenţie aparte sistemul de idei relativ la procreare şi la graviditate, evenimente care sînt acceptate nu pentru ceea ce sînt în plan natural, ci ca rezultat al unei profunde manipulări culturale. Într-o rapidă sinteză, ideologia religioasă îndeamnă ca fiecare nou-născut să fie considerat drept reîncarnarea spiritului unei rude materne decedate: în acest cadru, naşterea unui individ uman capătă un sens şi o valoare precise.

Pentru a începe să înţelegem cele afirmate mai sus, trebuie să facem un pas înapoi în scopul de a cunoaşte alte aspecte ale gîndirii trobriandeze. Atunci cînd moare un om, spiritul său (numit *baloma*) părăseşte trupul şi se transferă în Tuma, Insula Morţilor, unde duce un tip de existenţă asemănător cu cel al viilor. Prin urmare, trebuie să fie supus şi îmbătrînirii; totuşi (şi aici rezidă diferenţa substanţială în raport cu cei vii) *baloma* nu suportă pînă la capăt un atare proces, deoarece el reîntinereşte în mod periodic. Atunci cînd oboseşte de a mai reîntineri, el devine un embrion uman, şi, pe calea mării, se întoarce în lumea viilor pentru a începe o altă existenţă. Embrionul, de obicei graţie meditaţiei unui alt spirit înrudit cu viitoarea mamă, este aşezat pe capul unei femei – şi de aici pătrunde în pîntece – aparţinînd aceleiaşi linii de descendenţă cu persoana moartă, al cărei *baloma* a suferit metamorfoza descrisă aici în linii mari. Femeia căreia îi este rezervată o asemenea soartă va rămîne însărcinată, iar progenitura sa va asigura continuitatea şi stabilitatea grupului social matern (clan sau subclan).

Particularitatea cea mai surprinzătoare a edificiului cultural pe care tocmai l-am examinat constă în negarea totală a paternităţii fiziologice: ne întrebăm care poate fi utilitatea unei asemenea credinţe ce atribuie concepţia iniţiativei unei categorii speciale de fiinţe extra-umane. Pentru a răspunde la întrebare, trebuie să privim dincolo de planul ideologic şi să ne concentrăm asupra organizării familiale şi sociale de care este legat edificiul cultural. În această privinţă, se spune că societatea din Trobriand este o societate matriliniară, „unde raportul între tată şi fiu este decretat de legea tribală drept un raport între persoane străine; unde orice unitate personală dintre ei e negată şi unde toate obligaţiile familiale sînt asociate succesiunii materne"[25]. O societate astfel structurată, în care fiii aparţin clanului sau subclanului

[25] B. Malinowski, *La vita sessuale dei selvaggi nella Melanesia nord-occidentale*, Milano, 1981, p. 179.

mamei, în care aceasta are în propriul frate mai mare (şi nu în soţ!) un şef şi un protector (roluri pe care soţul le asumă faţă de propria soră şi de fiii acesteia), găseşte certificarea cea mai eficace într-o ideologie religioasă de tipul celei descrise. O ideologie în care versantul negativ (nerecunoaşterea paternităţii) este compensat de cel de semn opus (exaltarea rolului exclusiv asumat de rudele materne).

Ar fi naiv să atribuim acest tip de sistematizare a unui aspect al realităţii de importanţă fundamentală ignoranţei „sălbaticilor" în legătură cu raportul cauză–efect între împerecherea sexuală şi graviditate; problema nu este cea a necunoaşterii unui anumit proces, ci aceea a nerecunoaşterii valorii acelui proces, a neasumării sale din punct de vedere cultural, ţinînd seama de ansamblul valorilor socio-culturale. Cu alte cuvinte, avînd în vedere bazele care susţin sistemul social, trebuie să conchidem că nu este vorba de o simplă ignorare a paternităţii fiziologice, ci de o ignorare voită a acesteia: ignorare care pune bazele raportului de înstrăinare dintre tată şi fiu şi, în acelaşi timp, îl pune pe fiu sub egida unchiului matern şi a rudelor mamei în general. Pentru trobriandezi, împreunarea sexuală bărbat/femeie este fără îndoială necesară, dar cu unicul scop de a produce deschiderea vaginului, în timp ce puterea generatoare a spermei este negată.

Acest mod de a înţelege dinamica procreării este luat drept o extravaganţă dificil de înţeles dacă interpretul occidental nu e capabil să se dezbare de modul propriu de gîndire, opunînd o îngrădire etnocentrică raţiunilor celorlalţi. Malinowski însuşi a trăit această dificultate, dîndu-i de capăt, în cursul nenumăratelor colocvii avute cu informatorii indigeni pe tema paternităţii fiziologice. Etnologul[26] ne informează asupra împrejurării care nu este lipsită de însemnătate, întrucît deschide o breşă asupra problemei întîlnirii/confruntării unor mentalităţi diferit orientate.

În legătură cu acelaşi subiect, o confruntare pe tonuri dure s-a deschis între indigeni şi învăţători misionari, care se arătau interesaţi nu atît în a înţelege diversitatea, cît în a provoca o schimbare de mentalitate, inoculînd în nativi principiul paternităţii fiziologice. Aceasta deoarece (după cum notează Malinowski[27]) numai recunoaşterea şi punerea în valoare a paternităţii puteau deschide calea răspîndirii dogmei Treimii, care nu putea fi implementată într-o societate matriliniară. Acestui tip de învăţătură, care submina rădăcinile culturii locale, indigenii îi răspundeau printr-o opoziţie îndîrjită.

Întorcîndu-ne la punctul central al discursului, rămîne să înţelegem motivul care o îndeamnă pe o femeie să aibă un soţ în societatea trobriandeză. În acest scop, trebuie să analizăm mai îndeaproape rolul fratelui femeii, căruia pînă acum i-a fost luată în considerare numai latura „pozitivă". Există şi

[26] *Idem*, pp. 178 şi urm.
[27] *Idem*, p. 179.

latura „negativă", sancţionată de un tabu care îi interzice în mod absolut fratelui „să se ocupe şi chiar să se gîndească la ceva care să fie în legătură cu sexul surorii"[28]. Tocmai în legătură cu acest domeniu devine necesară figura soţului, căruia i se atribuie sarcini bine precizate. Înainte de căsătorie, femeia trobriandeză trăieşte o fază a existenţei caracterizată prin cea mai neîngrădită libertate sexuală; fază care nu poate fi extinsă dincolo de o anumită limită, întrucît, potrivit opiniei publice, o femeie gravidă trebuie „să-i facă pe bărbaţi să-şi întoarcă privirea de la ea" şi trebuie să se abţină de la orice tip de raport. Pe scurt, o femeie care urmează să devină mamă înainte de căsătorie suportă dispreţul social. Funcţia soţului este, prin urmare, aceea de a impune o disciplină vieţii sexuale a nevestei şi, în acelaşi timp, de a o apăra şi de a face să i se respecte drepturile; soţul este de asemenea cel care o asistă pe soţie în timpul naşterii şi care are grijă de bebeluş de la naştere şi pînă în momentul în care acesta, ajuns măricel, va fi supus autorităţii unchiului matern.

În definitiv, datele etnografice prezintă o situaţie avînd un sens total împlinit, chiar dacă în ochii noştri ea poate părea paradoxală: trobriandezii, deşi ignoră „orice necesitate fiziologică a unui bărbat în constituirea familiei, îl consideră indispensabil din punct de vedere social [...]. Rolul sociologic al tatălui e stabilit şi definit fără nici o recunoaştere a naturii sale fiziologice."[29]

Pentru a încheia, sistemul socio-cultural examinat adineauri, interpretabil în lumina noţiunii de „ereditate socială", furnizează un exemplu cu privire la ceea ce înţelege Malinowski atunci cînd vorbeşte despre modul cultural de a satisface nevoi elementare sau fiziologice, ca nevoia de procreare omenească sau de continuitate a speciei. Particularitatea teoriei culturii a lui Malinowski constă în faptul că recunoaşterea deplină a materialităţii existenţei umane este totuna cu reinterpretarea impulsurilor fiziologice în termeni de reguli sociale, transmise de tradiţie. Definiţia funcţiei prezintă aceeaşi amprentă: „Funcţia nu poate fi altfel definită decît ca satisfacerea unei nevoi prin mijlocirea unei activităţi în care fiinţele umane cooperează, utilizează produse şi consumă bunuri."[30]

III. Sacrul lui Rudolf Otto

1. Sacrul: alteritate şi paradox

Lucrarea lui R. Otto *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale* (publicată pentru prima dată în 1917 [vezi *Das Heilige. Über das Irrazionale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis*

[28] *Idem*, p. 191.

[29] *Idem*, p. 192.

[30] B. Malinowski, *Teoria scientifica della cultura*, *op. cit.*, p. 46.

zum Rationalem – n.ed.], tradusă în italiană şi îngrijită de E. Buonaiuti în 1926) ocupă o poziţie foarte relevantă în panorama culturii europene contemporane, prin recunoaşterea unanimă a cercetătorilor. Este vorba de un volum faţă de care putem manifesta rezerve destul de serioase, dar de care nu putem totuşi să facem abstracţie, atît pentru faptul că el a marcat o cotitură culturală de importanţă decisivă, cît şi pentru faptul că şi în prezent are darul de a stimula cercetarea. Iar aceasta nu numai în sectorul istorico-religios (care este cel privilegiat în acest context), dar şi în cel filozofic şi psihologic.

Cotitura la care s-a făcut referire poate fi sintetizată prin următoarele cuvinte: lucrarea în discuţie conţine actul de întemeiere a religiei ca o categorie autonomă, care se cere a fi analizată cu ajutorul unor criterii de interpretare specifice nu împrumutate din alte discipline. În gîndirea lui Otto, teolog şi istoric al religiilor de la Universitatea din Marburg, esenţa ultimă a religiei rezidă în complexa realitate a sacrului. În scopul unei prime încadrări critice, poate fi considerată utilă fixarea unei serii de puncte de referinţă: sacrul retrimite înainte de toate la dimensiunea alterităţii; alteritate faţă de planul ordinii umane, al curgerii normale a existenţei; alteritate care se manifestă cu maximă intensitate („totalmente altul", *Das Ganz Andere*).

Sacrul nu constituie o realitate „aparte", izolată în sine, închisă polului uman; dimpotrivă, sacrul interferează cu dimensiunea umană sau profană (profanul se opune sacrului; planul uman, în calitate de „altul" faţă de cel sacru, poate fi clasificat, în consecinţă, ca profan). Sacrul este o categorie *a priori*, ce nu se poate concepe în mod noţional, dar care poate fi înţeleasă uşor de sentiment: apar bine individualizate, în felul acesta, limitele între care este posibilă relaţia cu realitatea transcendentă a sacrului, sau numinosul. Instrumentele cognitive, chiar şi cele mai rafinate, elaborate în funcţie de cele mai diferite aspecte ale realităţii obişnuite, par nepotrivite în faţa manifestărilor a ceea ce este „totalmente altul", extraordinarul, neobişnuitul. Sacrul, care se află dincolo de nivelul atins de raţiunea umană, provoacă cele mai profunde rezonanţe în planul reacţiilor psihice. E de ajuns această schiţă pentru a înţelege legăturile dintre sacru şi sfera iraţionalului: legătură care, deşi nu este exclusivă, este fără îndoială pregnantă. Acest mod de abordare pune probleme deloc uşoare, cu care – după cum se va vedea – s-au măsurat unii dintre cei mai eminenţi istorici ai religiilor.

Experienţa umană a sacrului poartă în sine semnele paradoxului, deoarece paradoxală este realitatea însăşi a numinosului, în care se realizează *coincidentia oppositorum*; într-adevăr, sacrul este în mod simultan *tremendum et fascinans*. Prin aspectul său terifiant, sacrul respinge şi stîrneşte tulburarea, legată în mod intim de sentimentul anulării eului în faţa transcendentului. Toate acestea nu epuizează domeniul numinosului, întrucît „alături de elementul care derutează, apare acela care încîntă, farmecă şi, în mod

staniu, deseori crescînd în intensitate pînă la beţie şi la rătăcire: este elementul dionisiac în eficacitatea *numen*-ului. Să numim acest moment «momentul *fascinans*» al zeităţii."[31]

2. *„Primitivii" şi sacralitatea*

Cele spuse în paragraful de mai sus trebuie să fie considerate ca un fel de introducere la unele teme de fond din lucrarea lui R. Otto, care se remarcă şi prin densitatea ideilor, nu întotdeauna uşor de desluşit. Atenţia noastră s-a concentrat pînă acum asupra părţii mai cunoscute a cărţii în chestiune, cea care a fost obiectul a numeroase analize critice urmărind să facă lumină, din unghiuri diferite, asupra valenţelor – implicite şi explicite – ale ideilor lui Otto, şi nu numai asupra fundalului său cultural, filozofic în mod special.

În acest context, vom încerca să străbatem un drum nu foarte bătut, asumînd ca punct de pornire întrebarea următoare: ce raport există între categoria sacrului, identificată mai sus în trăsăturile sale esenţiale, şi universul religios al „primitivilor"? Întrebarea se naşte în legătură cu un dat obiectiv: R. Otto demonstrează că posedă o cunoaştere profundă a dezbaterii antropologice stimulate, îndeosebi, de tezele susţinute de exponenţii evoluţionismului cultural în materie de magie şi de religie. În mai multe ocazii autorul discută despre animism în cadrul unor reflecţii dedicate momentului originar al experienţei religioase; în afară de aceasta, el demonstrează că are afinităţi cu antropologi ca R. R. Marett, W. Schmidt, W. Wundt şi, mai ales, Andrew Lang. Dar mărturia cea mai directă a interesului pentru dimensiunea religioasă în etnologie o constituie amplul şi articulatul capitol (al şaptesprezecelea) din *Das Heilige*, dedicat analizei începuturilor dezvoltării istorico-religioase. Înainte de toate, R. Otto identifică o serie de teme constitutive care cuprinde: credinţa în morţi şi cultul acestora, credinţa şi cultul spiritelor, magia, legendele şi miturile, venerarea obiectelor naturale, teribile sau uimitoare, nocive sau folositoare, strania idee a puterii (*orenda*), fetişismul şi totemismul, cultul plantelor şi al animalelor, demonismul şi politeismul.

Această listă, cam încărcată, este un fel de trecere în revistă a diferitelor teoretizări asupra religiei începuturilor propuse de literatura etnologică a timpului. S-ar părea că autorul nu doreşte să parcurgă nici una dintre interpretările avansate, fără să-şi arate preferinţa faţă de una mai degrabă decît faţă de alta: ceea ce îl stimulează pe Otto nu e curiozitatea faţă de exotic, ci un puternic interes teoretic, care se concretizează în încercarea

[31] R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Milano, 1984, p. 43.

de a evalua „vocile" individuale enumerate în lumina categoriei sacrului. Pentru a da o idee cu privire la modul de a proceda, să luăm ca eşantion al analizei abordarea magiei: pentru Otto, magia nu este, în substanţa ei cea mai profundă, altceva decît religia, deoarece şi în magie nota dominantă o constituie o experienţă singulară a sacrului. În rezumat, şi magia este îmbibată de „acel sentiment caracteristic de «total diferit» despre care am vorbit deja şi care aici se prezintă în primul rînd ca «neliniştitor». Există în magie o putere «neliniştitoare» şi o putere a unui ce «neliniştitor»: şi cînd ea dispare nu mai este cazul să se vorbească de magie, ci de tehnică sau dexteritate."[32]

Ultima frază din fragmentul citat se referă la o distincţie subtilă între magie ca fenomen „înalt", făcînd parte din sfera numinosului, şi magie degradată, coborîtă la nivel de pură tehnică, o dată micşorat raportul său înnobilant cu sacrul. Este evident că interesul lui Otto s-a orientat către momentul „înalt" al magiei, care împărtăşeşte cu celelalte fenomene de pe listă (de la cultul morţilor la polidemonism) sentimentul neliniştitorului ce retrimite la *mysterium tremendum* al sacrului. Întreaga înşiruire prezentată mai înainte reprezintă „preambulul istoriei religioase": ne întrebăm acum, după ce am pus în lumină factorul de continuitate, care este criteriul ce permite să se facă distincţia între religia primitivă înţeleasă de Otto ca „vestibulul religiei" şi religia văzută în desăvîrşirea sa. Răspunsul este că sacrul, în orizontul religios al „primitivilor", este valorificat doar într-una din cele două polarităţi ale sale, cea orientată spre *tremendum*, spre teroarea demonică, spre panica plină de oroare, spre stupoarea în faţa unui lucru cu totul „altul". Toate acestea sînt sintetizate în formula „sentiment al lucrului neliniştitor", din care provine întreaga dezvoltare istorico-religioasă. În religia împlinită cu desăvîrşire, dimpotrivă, experienţa sacrului nu cunoaşte limitări şi reuşeşte să sesizeze armonia paradoxală a acesteia, cuprinzînd *tremendum* şi *fascinans*.

Un al doilea criteriu distinctiv trimite la planul elaborării raţionale, morale şi culturale, care lipseşte în ceea ce Otto numeşte starea „brută" a religiei (în care se înscrie magicul) şi care, în schimb, e prezentă în starea evoluată şi rafinată a religiei. În această privinţă, trebuie să facem o precizare de mare importanţă: s-a spus că esenţa religiei (chiar şi în starea „brută") rezidă în experienţa a ceea ce este cu totul „altul", insesizabilă din punct de vedere raţional datorită inadecvării înseşi a aparatului conceptual. Şi totuşi, chiar dacă se menţine viu acest fundament, este necesar să umplem sacrul cu conţinuturi etico-raţionale, altminteri nu ar fi posibil să spună ceva. Nu ar mai rămîne altceva decît tăcerea – negarea comunicării intersubiective, care reclamă limbajul ca instrument de transmitere a unor valori morale definite în mod raţional; în afară de aceasta, pe tăcere nu se edifică o

[32] *Idem*, p. 119.

cultură, care nu se poate să nu se sprijine pe conţinuturi etice împărtăşite în plan social. În concluzie, religia se caracterizează ca atare în virtutea echilibrului dificil, realizat în interiorul ei, între elementele iraţionale şi elementele raţionale. Raţiunea unei asemenea complexităţi este enunţată cu luciditate în fragmentul următor:

> O religie se salvează de la prăbuşirea în raţionalism menţinînd treze şi vii elementele iraţionale. Pe de altă parte, saturîndu-se copios cu elemente raţionale, se fereşte de cădere sau de rămînerea în fanatism şi în misticism, meritînd numai în felul acesta să devină religie de cultură şi de universalitate.[33]

Momentele raţionale trebuie înţelese ca reprezentări schematice ale momentelor iraţionale, care sînt cele originare. De pildă, *tremendum*, trecînd prin filtrul ideilor raţionale de justiţie, de voinţă morală, duce la elaborarea noţiunii de „sfînta mînie a lui Dumnezeu"; în paralel, *fascinans*, graţie medierii ideii de bunătate, de milostenie, de iubire, se transformă în „har"[34]. Numai prin referirea la criteriul constituit de perfecţiunea echilibrului dintre latura iraţională şi cea raţională, creştinismul ocupă, potrivit lui R. Otto, o poziţie privilegiată faţă de toate celelalte religii.

3. Spre depăşirea etnocentrismului

Recapitulînd, în stadiul primitiv al religiei experienţa sacrului este, ca să spunem aşa, parţială şi neelaborată în sens raţional; aceste consideraţii, deşi semnalează nişte limite, nu ştirbesc aspectul esenţial al acestei experienţe, adică sentimentul sacrului ca alteritate radicală. Nu întîmplător autorul subliniază într-un pasaj important „nesfîrşita bogăţie a potenţialităţilor şi a capacităţilor sentimentului numinos primitiv autentic"[35]; dacă e adevărat că în stadiile sale mai elevate sentimentul numinosului este mai complex decît teroarea demonică, acesta nu dispare nici măcar în ele, şi nici nu trebuie să dispară, deoarece el dobîndeşte un caracter esenţial: se atenuează doar şi se purifică.

Remarca punctuală de mai sus are rolul de a introduce o problemă care prezintă unele aspecte secundare interesante. R. Otto ne apare, prin unele trăsături, ca raliindu-se la viziunea evoluţionistă a istoriei omenirii: ne gîndim la referirea privind stadiile de dezvoltare, la recunoaşterea implicită a unităţii spiritului uman, la interesul ştiinţific faţă de popoarele primitive în calitate de document viu al fazei de început (definită în mod semnificativ

---

[33] *Idem*, p. 138.
[34] *Idem*, p. 137.
[35] *Idem*, p. 127.

stare „brută") a religiei. Şi totuşi, din alte motive, *Das Heilige* o rupe cu teza evoluţionistă: cum poate fi obiectivată o astfel de ruptură şi ce consecinţe anunţă ea?

Pentru a răspunde la întrebare este clarificatoare compararea lucrării lui R. Otto cu *Creanga de aur*, limitînd discursul la binomul magie–religie şi la cheile de interpretare alese în cele două cazuri pentru a le pătrunde semnificaţia. Din analiza volumelor lui Frazer se deduce că magia şi religia nu au valoare în sine, ci au valoare în măsura în care umplu un gol care există prin forţa lucrurilor: golul neumplut încă de ştiinţă, pentru a cărei regresie spre stadiile iniţiale ale dezvoltării umane lipsesc toate premisele. Frazer, avînd privirea aţintită asupra cunoaşterii ştiinţifice, asimilează practicile dictate de magie şi de religie unor erori, unor procedee infantile, unor încercări nereuşite; erori şi încercări inevitabile şi necesare (în lipsă de ceva mai bun) şi, oricum, capabile să aibă repercusiuni pozitive asupra coeziunii sociale şi să garanteze un echilibru psihologic mai solid atît la nivel individual, cît şi de grup.

R. Otto, care a identificat în experienţa sacrului rădăcina autonomiei faptului religios, este în stare să arunce un alt fel de privire asupra universului religios primitiv: o privire care nu este condiţionată de referirea obsesivă la ştiinţa occidentală şi care se află în căutarea semnelor distinctive ale numinosului. Şi le găseşte. Prin ricoşeu, fenomenele care îşi au sursa în magic şi în religios încetează de a mai fi considerate nişte surogate ale altcuiva, şi capătă o semnificaţie în sine, care permite să le situăm într-un cadru autonom, cu caracteristici bine definite.

Din comparaţia propusă apare un element ulterior pe care trebuie să-l luăm serios în considerare. După cum am avut ocazia să arătăm mai înainte, criteriile de evaluare adoptate de evoluţionismul cultural sînt puternic caracterizate în sens eurocentric; *Il sacro* pare proiectat, deşi nu în mod declarat, în afara unei asemenea perspective. Categoria sacrului, în măsura în care aspiră să aibă o rază de acţiune nelimitată la un cadru determinat, este astfel plăsmuită încît să nu resimtă în mod unilateral povara unei anumite condiţionări culturale. Acest lucru e confirmat de faptul că prin intermediul unei asemenea categorii R. Otto reuşeşte nu numai să pătrundă ceea ce din punctul său de vedere constituie substanţa tradiţiei iudeo-creştine, dar el ştie să pluteas:că şi în alte dimensiuni, ca aceea a buddhismului, a islamului, a religiozităţii la nivel etnologic. Oricare ar fi judecata critică pe care fiecare e chemat să o dea asupra tezelor interpretative ale lui Otto, rămîne faptul că atitudinea intelectuală care domină lucrarea *Il sacro* este inspirată mai degrabă de un criteriu de echidistanţă în compararea diferitelor forme religioase, decît de exaltarea *a priori* a unei religii, cea a Occidentului, cu aferenta depreciere a tuturor celorlalte. Capacitatea de a discerne „demnitatea" magicului dovedeşte independenţa solidă a autorului faţă de cele mai

înrădăcinate prejudecăţi eurocentrice. Afirmaţia privind superioritatea creştinismului nu contrastează cu ceea ce se afirmă, întrucît ea se situează într-o optică diferită de cea eurocentrică, fiind rezultatul unei judecăţi formulate *a posteriori*, pe baza unui criteriu de importanţă generală.

Nu există aici premise pentru a susţine că însuşi cadrul de ansamblu al operei lui Otto ar fi lipsit de zone de umbră şi de ambiguitate: după cum s-a remarcat, asupra religiei primitivilor apasă, în pofida acestor lucruri, un soi de condamnare la înapoiere, care este pionul perpetuării anumitor scheme mentale. De altfel, lucrării *Das Heilige* îi lipseşte o luare de poziţie teoretică faţă de eurocentrism, atît pentru că este cu totul străină spiritului operei, cît şi pentru că ea conţine un alt fel de climat cultural. Şi totuşi, în concretul analizei este vie exigenţa de a se referi la un criteriu interpretativ care să permită privirea în interiorul celor mai diferite contexte religioase, fără nici o excludere apriorică. În maniera aceasta, fie în mod implicit, fie în mod indirect, R. Otto semnalează o problemă importantă cercetătorilor nu doar ai uneia, ci în mod potenţial ai tuturor religiilor: o problemă a cărei rezolvare trece prin totala punere în discuţie a mentalităţii eurocentrice.

4. Fenomenologia religioasă: G. van der Leeuw

Există o legătură constantă între tezele lui R. Otto referitoare la esenţa sacrului şi interpretarea religiei care prinde formă în cadrul fenomenologiei religioase. Aceasta din urmă constituie un curent de gîndire foarte complex în care converg, aşa cum a relevat De Martino[36], unele dintre cele mai semnificative expresii ale culturii germane moderne şi contemporane: sînt semnalate, alături de R. Otto, teoria *Erlebnis*-ului a lui Dilthey, fenomenologia lui Husserl readaptată la religie de către Max Scheler, aspecte semnificative ale existenţialismului lui Heidegger şi al lui Jaspers. Aceste trimiteri ajung pentru a măsura nivelul intelectual elevat, care face din fenomenologia religioasă un punct de referinţă inconturnabil, în ciuda rezervelor profunde care pot fi manifestate la adresa lui. În acest sens, atît activitatea ştiinţifică a lui Pettazzoni, cît şi cea a lui De Martino apar exemplare.

Autorul care în producţia sa exprimă în mod emblematic spiritul ce animă fenomenologia religioasă este fără îndoială Gerardus van der Leeuw, a cărui lucrare principală, *Phänomenologie der Religion*, va fi luată în acest context drept reper.[37]

---

[36] E. De Martino, „Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto", *Studi e materiali di storia delle religioni*, 24–25 (1953–1954), p. 1.

[37] Prima ediţie a acestei lucrări datează din 1933 şi reprezintă dezvoltarea lucrării *Introduzione alla fenomenologia della religione*, editată în 1925. În 1948, a fost pregătită

Influenţa lui R. Otto apare evidentă încă din punctul de pornire, adică de la prezentarea sacrului ca „forţă" sau „potenţă"

> care nu e posibil să fie derivată din nimic, dar care, *sui generis* şi *sui iuris*, poate fi desemnată numai în termeni religioşi, cum ar fi „sfînt" sau alte cuvinte echivalente, care întotdeauna înseamnă bănuiala sau presentimentul a ceea ce este în mod absolut diferit. Înclinaţia instinctivă ar duce la evitarea acestui lucru, totuşi oamenii au fost îndemnaţi chiar să-l caute. Omul trebuie să se desprindă, să se depărteze de putere, şi totuşi trebuie să se intereseze de ea. Nu ar mai fi în stare să suporte nici un de ce şi nici un prin urmare. Söderblom are cu siguranţă dreptate atunci cînd, sesizînd în acest raport esenţa religiei, o defineşte drept mister. Acest lucru a fost presimţit încă înainte de a fi invocată vreo divinitate; de fapt, în religie, Dumnezeu a sosit cu întîrziere.[38]

În acest fragment apar, reformulate, temele constitutive ale sacrului ca mister, alteritate absolută dată în mod ontologic, ambivalentă întrucît suscită stări sufleteşti care se mişcă în două direcţii opuse, una centrifugă, cealaltă centripetă. Calea ce permite sesizarea realităţii fenomenelor religioase nu este cea a intelectului, care impune situarea la distanţă a obiectului cercetat faţă de subiect, ci aceea a experienţei în acţiune pe care o comportă, dimpotrivă, necesitatea de a pătrunde în fenomenele înseşi cu scopul de a le retrăi. Experienţa directă astfel conotată nu se epuizează în sine, ci urmăreşte să ajungă la esenţa ultimă a fenomenelor religioase, eliberată de orice referire la planul obiectiv al realului; vîrful unei asemenea abordări a religiosului e reprezentat de sinteza intuitivă a tuturor esenţelor, sinteză care mediază accesul la „tipul ideal" de religie.

Este foarte uşor să sesizăm caracterul esenţialmente iraţionalist al tezei interpretative a lui van der Leeuw; caracter care a determinat reacţia polemică din partea unor cercetători (de la Pettazzoni la De Martino şi la Brelich, pentru a rămîne în Italia) îndemnaţi să întemeieze pe o bază cu totul diferită, caracterizată de un puternic apel la raţiunea istorică, analiza şi interpretarea faptelor religioase. Totuşi, cercetătorii menţionaţi, deşi evidenţiază

---

ediţia franceză, care este o prelucrare a originalului din '33, conţinînd numeroase modificări şi completări, făcute de autorul însuşi cu ajutorul traducătorului.

A doua ediţie germană a lucrării a fost scoasă după moartea lui G. van der Leeuw (1950), de către fiul său J. R. van der Leeuw, pe baza unei schiţe pregătite de autor; lucrarea corespunde în linii mari ediţiei franceze de mai sus şi vede lumina tiparului la Tübingen în 1956.

Fenomenologia della religione apare pentru prima dată, în traducere italiană, în 1960, în cadrul prestigioasei „Collana viola" – „Colecţie de studii religioase, etnologice şi psihologice" – îngrijită de E. De Martino şi C. Pavese pentru editura Einaudi (trimiterile bibliografice prezente în acest text se referă la retipărirea lucrării, publicată de editura Bollati-Boringhieri în 1992).

[38] G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Torino, 1992, p. 29.

motivele dezbaterii ştiinţifice, au arătat că logicii opoziţiei frontale îi preferă perspectiva mai stimulantă a confruntării dialectice. E vorba de o opţiune dificilă, dictată de consideraţii care puneau în lumină, în afară de divergenţe, elemente de convergenţă cu unele atitudini culturale semnificative prezente la van der Leeuw. În această perspectivă, se semnalează înainte de toate afirmarea valorii autonome a religiei de care este pătrunsă întreaga operă a lui van der Leeuw; în al doilea rînd, trebuie să fie pusă în evidenţă polemica angajată de fenomenologia religioasă împotriva orientării pozitiviste, puternic reductivă în raport cu cea religioasă. La baza unei asemenea opţiuni există intenţia de a introduce reflecţia asupra religiei în miezul dezbaterii culturale contemporane.

5. G. Van der Leeuw: „comportamentul magic"

Nu putem aprecia ca fiind secundar interesul autorului nostru faţă de literatura etno-antropologică: în acest domeniu, merită să fie menţionat în special un cercetător, L. Lévy-Bruhl (despre care vom vorbi separat), care l-a călăuzit pe van der Leeuw mai mult ca oricine altcineva. Pentru a înţelege universul primitivilor, aşadar universul lor religios, este necesar – pentru Lévy-Bruhl şi pentru van der Leeuw – să luăm act de faptul că mentalitatea primitivă operează după legi care nu sînt cele ce guvernează mentalitatea noastră occidentală modernă. Diversitatea devine explozivă dacă se are în vedere că principiul identităţii şi al non-contradicţiei e străin mentalităţii primitive, ea fiind condiţionată de principiul participării, care implică, în esenţă, abolirea limitelor ce diferenţiază între ele pentru noi, occidentalii, diversele realităţi care constituie universul. Se obţine deci un regim de fluiditate şi de „confuzie" în cadrul căruia devine normă ca o entitate oarecare să-şi prelungească fiinţa dincolo de limitele ei aparente, făcînd în felul acesta parte din alte entităţi, la rîndul lor înscrise în alte circuite de participare. (Lucrarea care, în mod special, atestă profunzimea influenţei lui Lévy-Bruhl asupra lui van der Leeuw este *L'uomo primitivo e la religione*, Torino 1961; ediţia originală datează din 1937 [vezi *De primitieve mensch en de religie – n.ed.*].)

În lumina celor afirmate se poate conchide că omul primitiv nu concepe universul ca pe un dat exterior, ci ca pe ceva care coexistă cu sine însuşi şi care, în consecinţă, poate fi dominat din interior. Dominaţia asupra universului se concretizează graţie magiei; pentru a înţelege sensul acestei afirmaţii e necesar să luăm ca punct de pornire al reflecţiei noţiunea de „contestare" care, în interpretarea lui van der Leeuw, îşi pune amprenta asupra comportamentului magic. Prin contestare, omul exprimă tensiunea culturală care îl face să opună propria sa voinţă datului natural: omul magic îşi

adresează contestația puterilor „altele", fie atunci cînd se opune instinctului animal pentru a se ridica mai presus de acesta, fie atunci cînd operează pentru a transforma ambientul natural, în care se află situat ca animal, în cosmos. În concluzie, „modul cel mai vechi de a reuni lucrurile dispersate într-o imagine a lumii care să formeze un tot a fost magia"[39].

Condiția preliminară, fără de care nu ar fi posibilă dominația creatoare despre care s-a vorbit, rezidă în capacitatea operatorului magic de a încorpora lumea, de a o transfera în interiorul lui; dinamica participării dezvăluie acest tip de posibilitate, care conține în sine semnele distinctive ale comportamentului magic.

Alături de cele luate în considerare mai sus, există un plan ulterior înlăuntrul căruia se manifestă experiența religioasă primitivă: este vorba de „comportamentul formator (de figuri) în mituri (configurație mitică)", antitetic în moduri, dar analog în finalități față de comportamentul magic. Atunci cînd omul se exprimă în sfera mitului, el dă un chip puterilor universului: procedînd astfel, el proiectează lumea în afara lui, spre deosebire de ceea ce se petrece în experiența interiorizării magice a lumii. Afinitatea esențială între cele două comportamente, care sînt prezente simultan, completîndu-se pe rînd, e dată de faptul că ambele urmăresc stăpînirea universului, înțeleasă ca o dominație creatoare.

Rămîne acum de văzut cum se configurează relația magie–religie: potrivit lui van der Leeuw, nu există un dezacord real între una și cealaltă, chiar dacă fiecare dintre cele două posedă caractere specifice; nu există un dezacord de fond, întrucît atît în magie, cît și în religie elementul constitutiv e reprezentat de întîlnirea cu puterea „alta". Să examinăm, în această privință, pasajul următor:

> Nu este, așadar, admisibil să se stabilească între religie și magie un anumit dezacord, ca și cum prima ar fi fost ulterioară magiei, aceasta fiind a-religioasă, iar cealaltă nefiind niciodată magică. Magia este o religie, deoarece are de-a face cu puterile. Ea nu are nevoie de nici un dumnezeu, dar acționînd fără dumnezeu se poate foarte bine acționa în mod religios. Ceea ce deosebește magia de cealaltă religie este faptul că, din capul locului, ea vrea să domine universul, guvernîndu-l.[40]

După cum se vede, încă o dată încercarea de a defini pe baze noi ansamblul calităților distinctive ale religiei ne pune în fața nodului crucial al raportului religie–magie pe care trebuie să-l dezlegăm, fluidizînd granițele care în mod tradițional, în cultura occidentală, separă net cele două fenomene. În cazul de față, autorul ajunge să considere magia drept religie în sensul

---

[39] *Idem*, p. 426.

[40] *Idem*, p. 424.

deplin al cuvîntului. „Noile baze" de care s-a amintit se referă la necesitatea, ajunsă la maturitate graţie afirmării ştiinţei etnologice, de a repune în discuţie întregul domeniu al culturii, inclusiv religia, în cadrul unei perspective filozofice apte de a integra în sine alteritatea, fără a o înlătura sau a o marginaliza. În optica aceasta, contribuţia lui van der Leeuw este semnificativă mai ales prin efortul de reînnoire pe care îl dovedeşte; cît despre viziunea asupra magicului, elementul cel mai stimulator rezidă în identificarea rolului decisiv ce revine comportamentului magic în procesul de depăşire a datului natural. În conflict cu evoluţionismul cultural, magia nu este limitată la primele stadii ale dezvoltării umane, ci e considerată de van der Leeuw ca o structură permanentă a spiritului uman. Mai precis, ea constituie, laolaltă cu mitul, stratul cel mai profund al vieţii spirituale omeneşti; spre a înţelege cum se cuvine această trecere, trebuie să avem în vedere paralelismul instituit de autor între dimensiunea onirică şi cea magico-mitică.

> Dominaţia magico-mitică reprezintă acelaşi rol pe care viaţa din vis îl joacă în raport cu conştiinţa în stare de veghe. Psihologia recentă ne-a învăţat că nici una nu este mai puţin reală decît cealaltă. Studierea visului, pentru a pătrunde secretul vieţii, urmează o cale nu mai puţin sigură decît cercetarea întreprinsă asupra conştiinţei în stare de veghe.[41]

Din aceste cuvinte prinde contur un cadru cultural interesant şi complex, mai ales prin trimiterea la psihologie: în astfel de cazuri totuşi, se cere o prudenţă critică maximă, cu scopul de a evita riscul unei suprapuneri mecanice de date şi de perspective hermeneutice aparţinînd unor domenii disciplinare distincte.

IV. Şcoala sociologică franceză şi domeniul magico-religios

1. E. Durkheim: investigarea esenţialului

Nu este acesta cadrul cel mai potrivit pentru a trasa profilul unui intelectual complex ca E. Durkheim, care ocupă o poziţie de prim-plan în panorama studiilor antropologice şi, mai ales, a celor sociologice. Aici am situa în centrul atenţiei importantele reflecţii ale lui Durkheim asupra fenomenului religios ca atare: reflecţii care suferă de abordarea de tip sociologic a realităţii culturale şi care, tocmai în virtutea acestui factor, au îmbogăţit cu fermenţi novatori domeniul ştiinţelor religioase. Lucrarea care, mai mult

[41] *Idem*, p. 430.

decît oricare alta, exprimă punctul de vedere al lui Durkheim asupra religiei este fără îndoială *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* Paris 1912[42]: la aceasta vom face în mod constant referire în cursul expunerii, evidenţiind dimensiunea teoretică în legătură cu analiza unor fenomene religioase specifice ca totemismul, care totuşi este amplu tratat.

Lucrarea respectivă atacă, încă de la început, o chestiune metodologică relevantă, care priveşte rolul etnologiei în modul de tratare a unei investigaţii cu caracter istorico-cultural. Mai precis, Durkheim îşi pune întrebări asupra semnificaţiei acordate studierii formelor elementare ale vieţii religioase, care sînt cele prezente în culturile de tip primitiv. În răspunsul autorului se remarcă o linie de gîndire care atacă unul din punctele-cheie: în general, analiza formelor elementare ale unui fenomen dat deschide posibilităţi cognitive neexplorate şi de mare importanţă, întrucît ea permite cercetătorului să surprindă ceea ce este esenţial în fenomenul însuşi. Mai precis, investigarea formelor elementare ale vieţii religioase deschide o breşă către esenţa ultimă şi universală a religiei ca dimensiune autonomă.

E vorba acum să căutăm a înţelege implicaţiile care se răsfrîng asupra acestei perspective de investigare, bazate pe coincidenţa primitivului cu elementarul, rezultînd în esenţial. Noţiunea de esenţial nu prezintă, în această împrejurare, acele aspecte de factură metafizică existente în cazurile în care lumea primitivă este idealizată ca matcă a unor valori originare, a căror substanţă se înfăţişează în forme total necontaminate. La Durkheim se face simţită o perspectivă diferită: societăţile primitive, în comparaţie cu societăţile mai avansate, se caracterizează printr-o uniformitate intelectuală şi morală de o mult mai mare intensitate.

> Dezvoltarea mai slabă a individualităţii, entitatea cea mai redusă a grupului, omogenitatea circumstanţelor exterioare, totul contribuie la reducerea la minimum a diferenţelor şi a variaţiunilor. Grupul produce în mod regulat o uniformitate intelectuală şi morală pe care rar o regăsim în societăţile mai avansate. Totul este comun tuturor. Mişcările sînt stereotipate; toţi execută aceleaşi mişcări în circumstanţe similare, iar acest conformism al comportamentului exprimă conformismul gîndirii. Dat fiind că toate conştiinţele sînt transportate de aceleaşi curente, tipul individual aproape că se confundă cu tipul generic; şi aşa cum totul e uniform, tot astfel totul este simplu.[43]

Omogenitatea astfel accentuată exclude prezenţa unor interese economico-sociale divergente, care să conducă la manipularea patrimoniului culturii în beneficiul unui grup, al unui clan, al unei clase sau al unui individ

---

[42] Trad. it., *Le forme elementari de la vita religiosa,* Milano, 1963 [vezi şi ed. rom.: *Formele elementare ale vieţii religioase,* trad. de Magda Jeanrenaud şi Silviu Lupescu, Polirom, 1995 – *n.ed.*].

[43] *Idem,* p. 7.

care să se situeze în dezacord cu restul societăţii. În esenţă, uniformitatea socială şi culturală reprezintă o garanţie împotriva deformărilor datorate prevalării unor interese de grup; proiectînd un atare principiu în domeniul care ne este nouă apropiat, se deduce că religia primitivilor e la adăpost de alterările care pot fi atribuite numai intervenţiilor sacerdotale sau, la polul opus, imaginaţiei populare. În societăţile mai puţin complexe (sau primitive) religia îşi arată deci caracterele constitutive în stare pură: la un astfel de domeniu ideatic trimite noţiunea de esenţialitate care face să fie demnă de toată atenţia studierea „formelor elementare".

În luarea de poziţie a lui Durkheim, prezentată aici în liniile ei generale, aspectele problematice stau alături de acelea mai solide şi stimulatoare. Printre cele dintîi se numără teza care susţine edificiul şi care face apel la principiul uniformităţii culturii umane, deci a spiritului uman. În cazul special al religiei, autorul ia ca pe un dat evident faptul că ea ar poseda oriunde aceleaşi caracteristici constitutive de fond şi aceeaşi funcţie; într-adevăr, ceea ce variază priveşte numai modul imediat sau mediat prin care esenţa comună a fenomenului se evidenţiază în diversele forme de organizare socială. Pe scurt, contactul cu documentele etnografice nu este valorificat ca un prilej de confruntare cu diversitatea culturală, deoarece ideea continuităţii prevalează asupra celei a discontinuităţii. Raportul dintre civilizaţia occidentală avansată şi civilizaţia primitivă nu este cel care apare între două istorii culturale diferit orientate, ci e mai degrabă acela care intervine între două aspecte (sau stadii) ale unei istorii unice. În definitiv, maniera de abordare a chestiunii primitivilor de către Durkheim suferă de o dublă condiţionare: pe de o parte, în teza tocmai schiţată se observă influenţa exercitată de evoluţionismul cultural care, prin alte aspecte, pare totuşi a fi depăşită; pe de altă parte, vorbind despre noţiunea de „elementar", trebuie să subliniem că aceasta nu pare deloc adecvată fenomenelor culturale şi vieţii religioase în special. Acestea din urmă nu numai că sînt în mod intrinsec complexe în orice context, dar se dovedesc a fi şi dificil de izolat în puritatea lor originară, întrucît fac parte întotdeauna, prin natura lor, din diferite planuri ale realului, suportînd, în permanenţă, îmbogăţiri şi alterări care sînt parte integrantă a existenţei lor.

Şi totuşi rezervele avansate nu compromit nucleul tezei metodologice a lui Durkheim, care constă în faptul de a sublinia cu putere necesitatea de a repune în discuţie marile teme ale culturii şi ale societăţii parcurgînd noile căi deschise de cercetarea etnologică. Imaginea pe care Durkheim ne-o transmite în legătură cu primitivii poate să nu fie împărtăşită, dar rămîne valabilă indicarea metodei, urmărind să-i includă pe aceştia din urmă în miezul dezbaterii culturale ce avea să reînnoiască *ab imis* esenţa umanismului occidental.

2. Produsele gîndirii religioase: reprezentările colective

Durkheim caută să ilustreze într-o formă sintetică proiectul complex care se află la baza lucrării *Formele elementare ale vieţii religioase* folosind următoarele cuvinte: „Studiul cu care ne confruntăm constituie un mod de a relua, dar *în condiţii noi*, vechea problemă a originii religiilor."[44]

Este vorba de nişte cuvinte bine cîntărite, asupra cărora merită osteneala de a reflecta, înainte de toate deoarece în ele este cuprins sensul raportului care leagă pe autorul nostru de evoluţionismul cultural: raport în care motivele discontinuităţii prevalează asupra celor ale continuităţii. Durkheim se angajează pe acea cale care, mai mult decît oricare alta, aparţine evoluţioniştilor, atacînd problema formelor originare ale religiei; în acelaşi timp însă, el pune în evidenţă propria diferenţiere faţă de vechile modele: diferenţiere care depinde de metoda de investigare şi mai ales, am adăuga noi, de privirea pe care o proiectează asupra religiei şi care este în măsură să surprindă valenţe inedite ale fenomenului. Dezacordul devine decisiv datorită refuzului lui Durkheim de a reduce religia la eroare, deoarece nici o instituţie omenească bazată pe eroare nu are posibilitatea de a dura în timp. Mai precis, Durkheim se apropie de religii însufleţit de intenţii precise, care apar în mod clar în fragmentul de mai jos:

> De aceea noi abordăm studiul religiilor primitive cu convingerea că ele aderă la real şi îl exprimă: principiul acesta va reapărea încontinuu în cursul analizelor şi al discuţiilor care aveau să urmeze, şi ceea ce aveam de reproşat şcolilor de care ne distanţam este tocmai faptul că au ignorat principiul de mai sus. Fără îndoială, atunci cînd se ia în considerare numai litera formulei, aceste credinţe şi aceste practici religioase par uneori deconcertante, şi am putea fi tentaţi să le atribuim unui soi de aberaţie. Dar în spatele simbolului trebuie să ştim să ajungem la realitatea pe care el o reprezintă şi care îi conferă semnificaţia caracteristică. [...]
>
> Aşadar, nu există în fond religii false. Toate sînt adevărate în felul lor; toate răspund, chiar dacă în moduri diferite, unor anumite condiţionări ale existenţei umane.[45]

După cum se vede, investigarea elementului originar în religie, care îl îndeamnă pe Durkheim să se ocupe de primitivi (aparent în maniera evoluţioniştilor), se împleteşte în mod inextricabil cu investigarea sensului autentic al fenomenului religios: în această privinţă, distanţa faţă de un Frazer nici că ar putea fi mai mare. Cele două perspective sfîrşesc prin a se identifica, în măsura în care autenticitatea în chestiune devine pe deplin evidentă tocmai în formele socio-culturale originare, din raţiunile ilustrate mai

---

[44] *Idem*, p. 9.

[45] *Idem*, p. 4.

înainte: în aceasta rezidă una din caracteristicile gîndirii autorului nostru, ireconciliabilă cu postulatele teoretice ale şcolii evoluţioniste.

După Durkheim, primele sisteme de reprezentare a lumii elaborate de om sînt de origine religioasă: această afirmaţie este relevantă în ceea ce priveşte spiritul cu care autorul priveşte religia, dînd deoparte nu numai reducţionismul evoluţioniştilor, ci şi evaluările fenomenului făcute în cheie pur iraţională şi emoţională. Reprezentarea lumii, adică viziunea culturală pe care orice societate o proiectează asupra realităţii exterioare, constituie conţinutul autentic al simbolismului religios, perceptibil mai mult de către omul de ştiinţă decît de omul credincios. Teoria durkheimiană realizează un salt calitativ atunci cînd postulează faptul că reprezentările colective cu caracter religios privesc atît planul conţinuturilor, cît şi pe cel al formelor, adică al categoriilor mentale pe baza cărora acele conţinuturi sînt elaborate şi organizate. Noţiunile de timp, de spaţiu, de gen, de număr, de cauză etc. „constituie osatura inteligenţei": după Durkheim, credinţele religioase primitive conţin principalele noţiuni dintre acestea. „Ele s-au născut din religie şi în religie; ele sînt un produs al gîndirii religioase."[46]

Să luăm ca exemplu categoria timpului: acesta ar fi de negîndit dacă ar fi un *continuum* nediferenţiat; timpul devine imaginabil cu condiţia de a putea distinge în el momente diferite, de a-l putea măsura şi exprima cu ajutorul unor semne obiective. Crearea noţiunii sau categoriei de timp reprezintă unul din produsele de bază datorate superiorităţii culturii asupra naturii; o asemenea categorie trebuie înţeleasă ca „o schemă abstractă şi impersonală care înfăşoară nu numai existenţa noastră individuală, dar şi pe cea a umanităţii."[47] Pentru ca aceasta să se realizeze, este absolut necesară prezenţa unor puncte de referinţă fixe şi determinate, în raport cu care să poată fi situate toate evenimentele posibile.

> Nu *timpul meu* trebuie organizat astfel, ci timpul care este în mod obiectiv gîndit de toţi oamenii unei aceleiaşi civilizaţii. Lucrul acesta este suficient pentru a face să se întrevadă că o asemenea organizare trebuie să fie colectivă. Şi într-adevăr, observaţia stabileşte că aceste puncte de referinţă indispensabile, faţă de care toate lucrurile sînt clasificate în timp, derivă din viaţa socială. Diviziunile în zile, săptămîni, luni, ani etc. corespund periodicităţii riturilor, sărbătorilor şi ceremoniilor publice. Un calendar exprimă ritmul activităţii colective, pe lîngă faptul că îi garantează regularitatea.[48]

În elaborarea acestei teze, de remarcabilă densitate teoretică, Durkheim se sprijină nu numai pe propriile cercetări, dar şi pe cele ale unor cercetă-

[46] *Idem*, p. 11.
[47] *Idem*, p. 12.
[48] *Ibidem*.

tori operînd în acelaşi sector, H. Hubert şi M. Mauss îndeosebi.[49] Printre trăsăturile cele mai semnificative care reies din ultimul fragment citat se evidenţiază caracterizarea religiei în sens eminamente social. Dacă societatea se bazează pe indivizi care împărtăşesc aceleaşi reprezentări fundamentale (ca aceea referitoare la timp) şi dacă acestea din urmă sînt un produs al religiei, reiese de aici că prerogativa esenţială a acesteia rezidă în capacitatea de a agrega, de a concura la crearea bazelor existenţei colective.

În concluzie, *Formele elementare ale vieţii religioase* se mişcă pe două planuri strîns unite: cel al sociologiei religioase, care iese în evidenţă cel mai mult în analizarea fenomenului totemismului, şi cel al teoriei cunoaşterii, care identifică geneza categoriilor intelectuale în cadrul reprezentărilor religioase „elementare". În această privinţă, este instructivă afirmaţia lui R. Cantoni în Introducerea la volumul lui Durkheim:

> Omul arhaic ne apare, în analiza lui Durkheim, ca un animal social care a realizat deja cea mai mare dintre revoluţii, inventarea unei culturi religioase care conţine în germene toate viitoarele forme culturale. Mintea primitivului nu este un loc unde să se concentreze erori, superstiţii, halucinaţii, trîndăvii şi prostii, ci este un creuzet unde se formează ordinea intelectuală şi morală, un deschizător de drum pentru cele ce vor fi marile structuri normative şi marile semnificaţii axiologice ale vieţii sociale.[50]

După Cantoni, unul din fundamentele pe care se sprijină sistemul teoretic al lui Durkheim rezidă în principiul care stabileşte continuitatea esenţială a gîndirii umane în structura ei categorială; principiu care îl îndeamnă pe cercetătorul francez să ridice reprezentările religioase ale primitivilor „la rangul de port-drapel a ceea ce vor fi structurile raţionale şi ştiinţifice ale culturii moderne"[51]. Or, tocmai problema continuităţii sau a discontinuităţii dintre primitiv şi modern, religios şi raţional, constituie una dintre temele cele mai intens dezbătute în cadrul şcolii sociologice franceze (şi nu numai în acesta): vom avea prilejul să revenim asupra subiectului atunci cînd va fi analizat punctul de vedere al lui Lévy-Bruhl.

3. Opoziţia sacru/profan şi definiţia minimă a religiei

Gîndirea religioasă posedă o prerogativă cu totul specială care permite să poată fi distinsă printre celelalte forme de gîndire: ea implică împăr-

---

[49] A se vedea capitolul „La représentation du temps dans la religion", în H. Hubert – M. Mauss, *Mélange d'histoire des religions*, Paris, 1909 [trad. it. H. Hubert – M. Mauss, „La rappresentazione del tempo nella religione e nella magia", în *Le origini dei poteri magici*, Torino, 1991, pp. 93 şi urm.].

[50] R. Cantoni, Introducere la E. Durkheim, *Le forme elementari*, *op. cit.*, p. XVII.

[51] *Idem*, p. XIX.

ţirea lumii în două sfere distincte, dintre care prima cuprinde tot ceea ce este sacru, pe cînd cealaltă include în sine tot ceea ce este profan. Antiteza SACRU/PROFAN*, care este pilonul ce susţine clasificarea fundamentală a realului, constituie elementul care permite să se identifice domeniul specific al religiosului. În viziunea lui Durkheim, contrastul dintre sacru şi profan este absolut: formele unui astfel de contrast variază în funcţie de context, dar contrastul în sine este conceput ca un fapt universal. „Nu există în istoria gîndirii umane un alt exemplu de două categorii de lucruri atît de profund diferite, atît de radical opuse unul altuia."[52] Eterogenitatea acestor două domenii ale realului nu exclude *a priori* orice tip de comunicare între ele, dar impune respectarea unor reguli culturale precise, în măsură să disciplineze contactul. De pildă, individul profan pe punctul de a se apropia de sacru este obligat să dobîndească într-o oarecare măsură şi într-un grad oarecare caracterele sacrului, suportînd fie şi temporar o schimbare de stare focalizată, ca în riturile de trecere, pe dinamica moarte–renaştere.

Atît dimensiunea sacrului, cît şi ansamblul raporturilor care intervin între sacru şi profan sînt instituţionalizate din punct de vedere social: în această optică trebuie încadrată funcţia credinţelor şi a riturilor. Primele sînt reprezentări colective care definesc natura lucrurilor sacre şi calitatea raporturilor dintre lucrurile sacre şi lucrurile profane; în rituri se obiectivează regulile culturale care certifică modalităţile atitudinii omeneşti în faţa sacrului. În concepţia durkheimiană, modelul abstract al religiei este înţeles ca un sistem autonom care îmbrăţişează un anumit număr omogen de lucruri sacre, legate între ele prin raporturi de coordonare şi subordonare; un sistem închegat în jurul căruia gravitează un ansamblu, şi acesta omogen, de credinţe şi rituri.

Dacă aceasta este definiţia minimă a religiei, e lesne de constatat că ea se potriveşte atît religiei, cît şi magiei: ne întrebăm atunci care este criteriul care permite să se facă distincţia între una şi cealaltă. Apare deci şi la Durkheim necesitatea de a redefini statutul cultural al magiei, o dată fixată pe baze noi, graţie ştiinţei etnologilor, natura faptului religios. Ceea ce, înainte de orice, ne frapează este similitudinea dinte cele două fenomene în discuţie: din punctul de vedere rafinat teoretic nu pare posibilă stabilirea unei linii nete de demarcaţie care să izoleze religia de magie, întrucît şi aceasta din urmă se configurează ca o structură compusă din credinţe şi din rituri, chiar dacă este evident faptul că reprezentările magice au un caracter mai rudimentar faţă de rafinamentul speculativ al credinţelor religioase. Ajungem apoi la faptul că FIINŢELE SUPRAOMENEŞTI* invocate de vrăjitor nu diferă de cele care reapar în religie. Şi totuşi, după Durkheim, religia

[52] E. Durkheim, *Le forme elementari*, *op. cit.*, p. 41.

şi magia nu se suprapun: un semn revelator al diversităţii lor îl constituie profunda aversiune a religiei faţă de magie şi viceversa. În scopul de a surprinde o linie de demarcaţie solidă, trebuie să facem apel la unele consideraţii care aduc în instanţă planul socializării:

> Credinţele propriu-zis religioase sînt întotdeauna comune unei anumite colectivităţi care face oficiul de a adera la ele şi de a practica riturile solidare cu acestea. Ele nu sînt numai admise cu titlu individual de toţi membrii acestei colectivităţi, ci sînt ceva ce ţine de grup şi constituie unitatea acestuia. Indivizii care o compun se simt legaţi unii de ceilalţi prin simplul fapt de a avea o credinţă comună. O societate ai cărei membri sînt uniţi prin faptul de a-şi reprezenta în acelaşi mod lumea sacră şi raporturile ei cu lumea profană, şi de a traduce aceste reprezentări în practici identice, este numită biserică. Dar în istorie nu se întîlneşte nici o religie fără biserică. [...]
>
> Cazul magiei este diferit. Fără îndoială, credinţele magice au întotdeauna o oarecare generalitate: ele sînt deseori răspîndite în straturi largi ale populaţiei şi există chiar unele popoare care nu au adepţi într-un număr mai mic decît religia propriu-zisă. Dar ele nu produc efectul de a-i lega între ei pe oamenii care aderă la ele, şi de a-i uni într-un acelaşi grup care să trăiască aceeaşi viaţă. Nu există o biserică magică.[53]

După cum se vede, necesitatea însăşi de diferenţiere între magie şi religie îl îndeamnă pe Durkheim să completeze definiţia minimă a religiei: alături de sistemul de credinţe şi de rituri, construit pe baza diviziunii universului în lucruri sacre (adică: separate, interzise) şi în lucruri profane, apare în mod hotărît, ca element nu mai puţin esenţial, funcţia unificatoare din punct de vedere social, funcţie care face din religie o realitate eminamente colectivă.

SACRU/PROFAN

> Categoriile de sacru şi de profan se opun una alteia şi, în acelaşi timp, se presupun reciproc. Domeniul sacrului se extinde la tot ceea ce depăşeşte nivelul cotidian al existenţei omeneşti: intră aici, aşadar, fiinţele supraomeneşti, dimensiunea mitului, practica rituală, normele şi interdicţiile a căror origine nu este considerată umană. Situîndu-ne în această perspectivă, apare cu totul licită ecuaţia sacru = alteritate: alteritate faţă de profan, care coincide cu ordonarea normală a lumii.
>
> Sacrul şi profanul nu reprezintă numai nişte polarităţi antitetice: pe lîngă planul opoziţiei trebuie luat în considerare şi cel al raportului care se explică potrivit unor modalităţi diferite. Să ne gîndim, de pildă, la tema importantă a întemeierii mitice, care prezintă lumea profană ca produs al creativităţii specifice fazei sacre de la origini (a se vedea secţiunea referitoare la mit).

---

[53] *Idem*, pp. 46-47.

Pentru a scoate mai bine în evidenţă complexitatea raportului examinat, poate fi util să regîndim instituţia sărbătorii (a se vedea secţiunea respectivă), care presupune întreruperea ordinii profane ca o condiţie necesară pentru a accede la ordinea festivă, care are un caracter sacru. Sărbătorii îi aparţine *in primis* tema detaşării de profan: alături de această valenţă, cu totul explicită, îşi croieşte drum o a doua valenţă, mai subterană, dar nu mai puţin semnificativă, care o integrează pe prima şi îi luminează semnificaţia. Intrarea în dimensiunea sacrului răspunde nevoii colective de a relua contactul direct cu sistemele de valori care şi-au avut originile tocmai în alteritate, dar care conferă sens vieţii profane. Pe astfel de baze ne putem gîndi la sărbătoare ca la o instituţie menită să promoveze – şi nu numai să nege – ordinea mundană, în măsura în care tinde să recupereze nişte premise ultime pe care aceasta se sprijină. Exemplul dat aruncă o lumină asupra naturii dialectice a raportului sacru/profan.

Un factor care a avut importante repercusiuni asupra orientării studiilor istorico-religioase priveşte modul de a considera realitatea sacrului. Pentru a surprinde esenţa ultimă a acestei chestiuni, chiar cu preţul schematizării ei, se poate recurge la întrebarea următoare: sacrul reprezintă o realitate autonomă, independentă de orice intervenţie omenească, sau trebuie înţeles ca produs determinat din punct de vedere istoric? Alegerea celei de-a doua alternative caracterizează linia laică a gîndirii istorico-religioase care, în Italia, indică triada Pettazzoni, De Martino, Brelich.

4. L. Lévy-Bruhl: dimensiunea etnologică văzută ca alteritate radicală

Una dintre caracteristicile evidente ale amplei producţii ştiinţifice a lui Lucien Lévy-Bruhl dedicată analizei lumii primitive este constituită de alegerea metodologică care se reclamă de la un relativism cultural conştient şi radical. Dimensiunea etnologică se configurează ca „totalmente altceva" faţă de universul occidental cult: pentru a ne limita la esenţial, diferit este raportul subiect uman/lume, diferit este raportul natural/supranatural, diferită este mentalitatea umană în multitudinea funcţiilor ei. Această conştiinţă este mult mai mult decît o simplă luare de act, întrucît ea se traduce într-o atitudine de respingere hotărîtă faţă de orice abordare de tip eurocentric a primitivilor şi în încercarea rezultînd de aici de a elabora o grilă de interpretare originală, capabilă să restituie sensul unui sistem de dinamici culturale cît mai depărtate de experienţa noastră şi de habitudinile noastre mentale.

Cu alte cuvinte, Lévy-Bruhl neagă valabilitatea postulatului bazat pe caracterul unitar al formei logice care ar acorda – dincolo de diferenţele datorate unui grad mai mare sau mai mic de dezvoltare – gîndirea omului cult occidental cu aceea a primitivilor: postulat care, în forme diferite, este prezent

atît la Durkheim, cît şi în şcoala antropologică engleză. Lévy-Bruhl nu acceptă ca funcţiile mentale să fie întotdeauna şi pretutindeni aceleaşi, substituind, la toate nivelurile, ideea discontinuităţii cu cea a continuităţii. Această luare de poziţie constituie firul roşu care leagă *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910) de *La mentalité primitive* (1922) şi de *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931), pentru a menţiona doar cîteva dintre lucrările cele mai semnificative ale autorului nostru. Noi ne vom concentra atenţia mai ales asupra lucrării *La mentalité primitive* (disponibilă şi în traducere italiană), care este de-acum considerată drept clasică şi care, pe deasupra, oferă o sinteză eficientă a gîndirii lui Lévy-Bruhl, al cărui interes pentru etnologie nu este mai puţin intens decît cel nutrit faţă de filozofie. În partea metodologică figurînd în Introducerea la această lucrare, accentul este pus deodată pe deosebirea existentă între mentalitatea occidentală şi cea primitivă; o deosebire care comportă destule probleme epistemologice:

> În loc să ne substituim în imaginaţie primitivilor pe care îi studiem şi să-i facem să gîndească aşa cum am gîndi noi dacă am fi în locul lor, ceea ce nu ar putea conduce decît la o ipoteză cel mult verosimilă şi aproape întotdeauna falsă, să ne străduim mai degrabă să ne punem în gardă împotriva propriilor noastre habitudini mentale şi să căutăm să le descoperim pe cele ale primitivilor cu ajutorul analizei reprezentărilor lor colective şi al conexiunilor între aceste reprezentări. [...]
>
> Procedînd în acest mod, activitatea mentală a primitivilor nu va mai fi interpretată din start ca o formă rudimentară a activităţii noastre mentale, infantilă şi aproape patologică. Va apărea astfel drept normală în condiţiile în care ea se exercită, destul de complexă şi, în felul ei, dezvoltată.[54]

Trebuie să pornim, aşadar, nu de la ideile noastre, ci de la reprezentările colective ale altora, care conţin în sine premisele pe care se întemeiază atît viziunea celuilalt asupra realităţii, cît şi modelele de interacţiune cu realitatea însăşi. Aceasta din urmă îşi pierde caracterele de unicitate şi de absolut, o dată admisă existenţa unor sisteme logico-culturale orientate în mod antitetic. Dacă ne-am hotărî să utilizăm termenul „lume" pentru a indica realitatea plăsmuită din punct de vedere cultural potrivit unor criterii culturale precise, atunci am putea afirma că lumea primitivă identificată de Lévy-Bruhl are ca prerogativă esenţială, de care depind toate celelalte, pe cea a fluidităţii. Graniţele care în lumea noastră izolează clar subiectul observator de obiectul observat, omul de ambientul exterior, forţele supranaturale de natură, sînt în lumea primitivă extrem de labile sau inexistente, astfel încît pot determina nu separarea, ci o strînsă împletire între termenii res-

[54] L. Lévy-Bruhl, *La mentalità primitiva*, Torino, 1975, pp. 18–19.

pectivi. Pornind de la acest dat, se poate înţelege principiul de bază al „participării mistice", în virtutea căreia individul uman nu este izolabil şi izolat de rest, aşa cum îl concepem noi, ci se configurează ca o entitate mult mai complexă şi extinsă, cuprinzînd „aparteneţele" individului însuşi, ale duplicatului său, ale imaginii sale, ale reflexiei sale. La aceasta se adaugă faptul că între dimensiunea umană şi mediul înconjurător se stabileşte, la diferite niveluri, o comuniune secretă, justificată de faptul că şi una, şi cealaltă sînt însufleţite de aceleaşi forţe vitale „care reprezintă o realitate puternică, benefică şi malefică totodată, manipulabilă cu ajutorul ritului şi al practicii ceremoniale magice"[55]. O realitate astfel conturată, în care nimic nu este definit şi definibil în mod univoc, este cu totul străină principiului identităţii şi al non-contradicţiei, care constituie axul central al sistemului nostru cognitiv şi al reprezentării noastre asupra lumii: la nivelul acesta, discontinuitatea despre care se vorbea ceva mai înainte se manifestă cu maximă pregnanţă.

Trecînd la nivelul următor, principiul „participării" ne îngăduie să percepem rolul şi incidenţa particulară a supranaturalului în orizontul primitivilor:

> Viaţa lor mentală (şi de aceea şi instituţiile lor) depind de acest factor primitiv esenţial, potrivit căruia în reprezentările lor lumea sensibilă şi lumea cealaltă *formează un singur tot.* Ansamblul fiinţelor invizibile este inseparabil pentru ei de ansamblul fiinţelor vizibile. Nu este mai puţin imediat prezent decît celălalt; este mai activ şi mai de temut. De aceea ocupă în majoritate întregul lor suflet, şi le distrage mintea de la aprofundarea, cît de cît reflectată, a datelor pe care noi le numim obiective. În ce scop, avînd în vedere că viaţa, succesul, sănătatea, ordinea naturii, toate depind în fiecare clipă de puterile mistice? Dacă efortul omenesc poate realiza ceva, el nu trebuie să se implice înainte de orice în a interpreta, a regulariza şi, dacă este în stare, chiar în a provoca manifestările acestor puteri? Acesta este într-adevăr drumul pe care mentalitatea primitivă a căutat să-şi dezvolte propria experienţă.[56]

5. Lévy-Bruhl: orizontul supraomenesc

Ultimul pasaj citat cuprinde unele puncte nodale asupra cărora merită osteneala să reflectăm; primul şi cel mai important dintre acestea priveşte planul supraomenesc de factură magică, a cărui trăsătură pregnantă vizează fuziunea sa intimă cu planul uman. Pentru Lévy-Bruhl, categoria sacrului nu se opune celei a profanului în reprezentările colective ale primitivilor, care au rolul unui fundal pentru experienţa realului pe care o încearcă; dimpotrivă, suprapunerea celor două polarităţi, departe de a constitui un eve-

---

[55] C. Tullio-Altan, *Antropologia. Storia e problemi*, Milano, 1983, p. 97.

[56] L. Lévy-Bruhl, *La mentalità primitiva*, *op. cit.*, pp. 47–48 (*s.n.*).

niment excepţional, cuprins în intervalul unei paranteze spaţio-temporale aparte, reprezintă norma. În felul acesta, în absenţa unei discipline care să reglementeze epifaniile supranaturalului, realitatea apare în mod constant aşezată sub semnul excepţionalului şi al extraordinarului. Nu numai atît: planul supraomenesc sfîrşeşte prin a magnetiza în întregime sufletul şi mintea oamenilor, a căror indiferenţă faţă de datele obiective apare justificată de sentimentul de totală dependenţă faţă de forţele mistice (sau supraomeneşti) care guvernează toate sectoarele existenţei. Cadrul prospectat de Lévy-Bruhl trimite la o religiozitate de factură mistică, dată fiind prevalenţa unor teme ca permanenta cercetare a semnelor supranaturalului, neîncetata proiectare a omului către alteritatea non-umană, dezinteresul faţă de mundan, împreună cu sentimentul de subordonare despre care tocmai am vorbit.

Referitor la o perspectivă atît de complexă, e necesar să evităm judecăţile unilaterale şi să ţinem seama de diferitele planuri ale analizei. Pe de o parte, trebuie subliniat cu mare interes efortul lui Lévy-Bruhl orientat spre elaborarea unui model „înalt" al magiei primitive, bogată în intuiţii fecunde şi care nu cedează în faţa locurilor comune şi a banalizărilor atît de frecvente în acest sector. Atît prin luarea în considerare a acestui aspect, cît şi prin referirea la conştiinţa deplină a problematicii extreme a raportului cognitiv care poate apărea între Occidentul modern şi alteritatea etnografică, *La mentalité primitive* marchează un punct important de cotitură în domeniul studiilor antropologice şi istorico-religioase. Pe de altă parte, însă, nu putem să nu semnalăm ca pe o limită faptul că, în viziunea lui Lévy-Bruhl, omul primitiv ca subiect pur şi simplu şi, mai precis, ca subiect de cultură sfîrşeşte prin a dispărea cu totul. Cum se poate concilia, într-adevăr, producţia de cultură cu lipsa de recunoaştere a oricărei autonomii în plan uman şi cu permanenta subordonare faţă de „forţele" supranaturale de care omul sfîrşeşte prin a fi total manevrat?

Se poate sesiza în lucrarea lui Lévy-Bruhl o evaluare contrastantă a universului primitiv: pe de o parte, acesta este calificat pozitiv în raport cu marea bogăţie a experienţei umane, datorată faptului că – spre deosebire de ceea ce se petrece în realitatea occidentală modernă – ea face parte în mod simultan din mai multe planuri ale realului. Dar trebuie să reafirmăm, pe de altă parte, că aceeaşi concepţie despre realitatea primitivă nu lasă loc autonomiei creative şi capacităţii operative a omului, anulînd limitele intervenţiei culturale asupra naturii.

Fragmentul următor, accentuînd asupra dimensiunii emoţionale şi semnalînd absenţa treptată a factorilor ce concură la susţinerea lucrării omeneşti orientate din punct de vedere cultural, legitimează ceea ce s-a afirmat puţin mai înainte:

> Omniprezenţa spiritelor, maleficii şi sortilegii pîndind mereu ameninţătoare din umbră, morţi care se implică intens în viaţa viilor: acest ansamblu de reprezen-

tări constituie pentru primitivi o sursă inepuizabilă de emoţii, şi activitatea lor mentală datorează tocmai acestui ansamblu caracteristicile sale esenţiale. Nu e numai mistică, adică orientată clipă de clipă către forţele oculte. Nu e numai prelogică, adică indiferentă de cele mai multe ori la contradicţie. E ceva mai mult: cauzalitatea pe care ea şi-o reprezintă este de un tip diferit faţă de cea care ne este familiară, şi această a treia caracteristică este solidară cu primele două. [...] În timp ce pentru noi cauza şi efectul sînt date ambele în timp şi aproape întotdeauna în spaţiu, mentalitatea primitivă admite în orice clipă ca unul singur dintre cei doi termeni să fie perceput; celălalt aparţine ansamblului fiinţelor invizibile şi neperceptibile.[57]

FIINŢE SUPRAOMENEŞTI

Orice cultură posedă o supralume proprie populată de fiinţe supraomeneşti, care, într-o manieră dinamică şi articulată, trimite la dimensiunea socială, economică şi politică proprie fiecărui context istoric în parte, considerat în diferitele faze ale devenirii sale. Acest lucru nu exclude posibilitatea intervenţiei unor criterii abstracte, cu scopul de a contura un anumit număr de categorii de referinţă: principiile călăuzitoare, identificate în acest scop de A. Brelich, îşi păstrează pînă în ziua de azi valabilitatea. Brelich (*Introduzione alle storia delle religioni*, *op. cit.*, pp.13-30) distinge înainte de orice fiinţele supraomeneşti care operează numai în planul mitului de cele care sînt active chiar şi în prezent: primele nu constituie obiect de cult, dar nu din această cauză sînt lipsite de funcţie, întrucît, la fel ca şi miturile, „pun bazele" unor anumite aspecte ale realităţii, sau ale întregii realităţi. (Prin cult se înţelege ansamblul raporturilor rituale instituţionalizate care leagă sfera umană de aceea supraumană.) Se înscriu în această serie „Creatorul inactiv" (numit astfel deoarece nu mai acţionează după actul creator), „Trickster-ul" (cu alte cuvinte, „Coţcarul divin" care încarnează haosul, negativ dar şi pozitiv, ca premisă a ordinii cosmice), „Demma" (a cărui însuşire mai relevantă o constituie moartea prin sfîşiere, trimiţînd în mod simbolic la tăierea în bucăţi la care sînt supuşi tuberculii pentru a putea germina); „Eroul cultural" (responsabilul metaistoric al ordinii culturale tipice fiecărei civilizaţii în parte).

Cît despre fiinţele supraomeneşti active în afara mitului, Brelich introduce o distincţie subtilă: pe de o parte, el le grupează pe cele care constituie expresia culturală a realităţilor fundamentale pentru om, dar neguvernabile – în întregime sau în parte – prin mijloace omeneşti. Este cazul unor figuri ca „Stăpînul animalelor", „Pămîntul mamă", „Fiinţa supremă", care concentrează în sine, respectiv, riscurile şi nevoile implicite lumii vînătorii, universului agrar, întregii existenţe. Faptul de a stabili relaţii de cult cu astfel de entităţi răspunde necesităţii omeneşti de a supune disciplinei culturale ceea ce altminteri ar rămîne lăsat la voia întîmplării. Pe de altă parte, Bre-

[57] *Idem*, pp. 76–77.

lich delimitează o categorie de ființe supraomenești active în prezent, a căror prerogativă pregnantă nu este atît aceea de a reprezenta, cît de a controla realitatea non-umană, așa cum omul nu este în stare să facă. Pot fi inserați în acest cadru, printre alții, „Strămoșii", „Spiritele ocrotitoare", „Fetișurile".

Divinitățile politeiste, cărora nu le sînt străine însușirile ființelor supraomenești active văzute mai înainte, poartă marca unei mari complexități: divinitățile presupun, înainte de toate, instaurarea acelei forme de civilizație convențional numită „superioară" (cultura cerealelor, cunoașterea plugului, așezările urbane stabile, stratificarea socială, specializarea pe meserii, folosirea scrierii sînt caracteristicile cele mai relevante), posedă fiecare o personalitate bine individualizată și diferențiată, corelată unui anumit sector al realului, sînt coordonate într-un sistem unitar (*pantheon*-ul).

Zeul unic, la rîndul său, merge dincolo de limitele proprii ale divinităților politeiste, întrucît posedă calități intrinseci (dintre care cea mai importantă este transcendența) care îl diferențiază net de acestea din urmă.

Revine tema reprezentărilor colective: trebuie să precizăm, în această privință, că în timp ce pentru Durkheim ele lasă să transpară structurile normative esențiale și împărtășite în plan social, pentru Lévy-Bruhl elementul caracteristic este dat de capacitatea lor de a exprima climatul spiritual specific care stă la baza comportamentelor și a reacțiilor *afective* de grup. Referitor la fragmentul de-abia citat, astfel de reprezentări acționează pe baza a doi factori convergenți: pe de o parte, apare un fel de stare de asediu permanentă din partea forțelor supranaturale care leagă existența umană; pe de altă parte, apare în continuare consolidat datul fundamental privitor la tendința mistică ce se obiectivează prin atenția obsesivă acordată de către oameni elementului ocult, lucrului care se află dincolo de planul obiectiv. Acest tip de reprezentare comportă, drept consecințe inevitabile, indiferența față de principiul non-contradicției (în care rezidă caracterul prelogic al mentalității primitive) și imposibilitatea de a pune în întregime pe seama dimensiunii mundane dinamica relației cauză–efect.

Date fiind aceste premise, operațiunile magice care izvorăsc din tipul de mentalitate conturată de Lévy-Bruhl au unicul scop de a media cu sfera puterilor oculte, singura care apare determinantă. Va trebui să-l așteptăm pe De Martino, profund interesat de Lévy-Bruhl, chiar dacă în mod polemic[58], pentru a avea un cadru articulat al magiei, în care aceasta apare evaluată într-o perspectivă inedită, adică în raport cu necesitatea omenească de a se afla pe lume pentru a acționa asupra ei, împotriva riscului de a fi cel asupra căruia se acționează.

---

[58] E. De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari, 1941, pp. 17 și urm.

6. M. Mauss: teoria generală a magiei

Lucrarea *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, scrisă de M. Mauss în colaborare cu H. Hubert, publicată în *Année sociologique* 1902-1903[59], constituie şi astăzi un punct de referinţă indispensabil pentru cei interesaţi de problema sistematizării ştiinţifice a magiei ca fenomen socio-cultural. Nucleul tezei teoretice a lui Mauss cuprinde, în succesiune logică, următoarele puncte: individualizarea valorii fundamental sociale a magiei; analiza noţiunii de *mana*; examinarea relaţiei care leagă latura supraomenească a magiei de o anume orînduire socială; investigarea convergenţelor şi divergenţelor dintre magie şi religie. În ceea ce priveşte metoda, discursul lui Mauss (şi al lui Hubert) face uz într-un mod critic supravegheat de comparaţia interculturală şi reuşeşte – de cele mai multe ori – să găsească o formă de echilibru între planul abstracţiei speculative şi cel al verificării în concretul realităţilor sociale.

Pentru a ilustra primul dintre punctele semnalate, poate fi folositor să pornim de la o afirmaţie de principiu, bazată în întregime pe opoziţia dintre individual şi social: acesta din urmă este examinat sub aspectul tradiţiei şi al consensului colectiv.

> Riturile magice şi întreaga magie sînt, în primul rînd, factori de tradiţie. Actele care nu se repetă nu sînt magice. Actele în a căror eficacitate nu crede întregul grup nu sînt magice. Forma riturilor e transmisibilă în mare măsură şi e sancţionată de opinia publică. De unde decurge că actele strict individuale, ca practicile superstiţioase caracteristice jucătorilor, nu pot fi numite magice.[60]

Al doilea punct, privitor la dimensiunea supranaturală, merită o examinare foarte atentă. Trebuie să spunem mai întîi că lucrarea *Esquisse* se naşte nu din observarea directă a faptelor etnografice, ci din utilizarea „în abstract" a unor monografii etnografice, amplu revizuite şi puse în slujba unui proiect de cercetare original şi de amplă respiraţie. În împrejurările prezente, lucrarea care l-a stimulat în mod special pe Mauss este *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folklore*, publicată de misionarul şi lingvistul R. H. Codrington în 1891 (The Clarendon Press, Oxford). Această celebră monografie a introdus în istoria studiilor istorico-religioase termenul-concept de *mana*, despre care s-a discutat mult, mai ales de către cercetătorii interesaţi de problema primelor forme de religie.

---

[59] Traducerea în italiană a lucrării respective figurează în culegerea de eseuri a lui M. Mauss, purtînd titlul: *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, 1965, pp. 3–152 (la aceasta se va face referire în scrierea de faţă) [vezi şi ed. rom.: *Teoria generală a magiei*, trad. de Ingrid Ilinca şi Silviu Lupescu, Polirom, 1996 – *n.ed.*].

[60] M. Mauss, *Teoria generale della magia*, *op. cit.*, p. 13.

Noţiunea de *mana* se dovedeşte a fi extrem de complexă, întrucît se referă, în acelaşi timp, la o forţă, la o fiinţă, la o acţiune, la o calitate şi la o stare. Se poate totuşi să legăm diversele *mana* de o unică putere nedeterminată, repartizată, ca să spunem aşa, între oameni, spirite, lucruri, evenimente. Accesul la această perspectivă unificatoare e dat de evaluarea *manei* ca o calitate extraordinară care se suprapune realităţilor celor mai disparate, proiectîndu-le într-o dimensiune aflată dincolo de nivelul normal al realului.

> Acest element care se suprapune este invizibilul, miraculosul, spiritualul şi, într-un cuvînt, spiritul în care sălăşluieşte orice eficienţă şi orice viaţă. Nu poate fi obiect de experienţă, deoarece, cu adevărat, absoarbe experienţa; ritul îl adaugă lucrurilor şi el este de aceeaşi natură cu ritul [...]. El este, totodată, supranatural şi natural, întrucît e răspîndit în întreaga lume sensibilă, faţă de care este eterogen şi totuşi imanent. Această eterogenitate e întotdeauna ameninţată şi acest sentiment se manifestă uneori prin intermediul faptelor. *Mana* e separat de viaţa obişnuită şi este obiectul unui respect care poate ajunge în cele din urmă la tabu.[61]

Noţiunea de *mana* care, graţie comparaţiei, se dezvăluie a fi profund înrudită cu cea de *orenda* proprie irochezilor şi cu cea de *manitu* a algonchinilor este reinterpretată de Mauss drept categorie a gîndirii colective şi drept fundament al sistemului magic. Elementul distinctiv cel mai important al *mana*, cel ce rezumă diversele trăsături semnalate în pasajul citat, priveşte alteritatea sa, fiinţa sa separată de viaţa obişnuită, ce rămîne totuşi imanentă realităţii sensibile. În lumina acestei consideraţii, este legitim să afirmăm că *mana* aparţine aceluiaşi registru al sacrului, în comparaţie cu care, după opinia lui Mauss, posedă o sferă de acţiune mai amplă.

O dată identificată calitatea intrinsecă a lui *mana*, se pune problema de a evalua modalitatea raportului său cu sfera socială: în acest domeniu specific apare noutatea analizei lui Mauss. Criteriul operativ este formulat într-o manieră clară:

> Calitatea de mana sau de sacru este legată de lucruri care au o poziţie în mod special definită în societate, pînă acolo încît deseori sînt considerate în afara domeniului şi a uzului comune. Or, aceste lucruri ocupă în magie un loc considerabil: sînt forţele sale vii.[62]

Pornind de la aceste premise, Mauss reconsideră două relaţii deosebit de pregnante: morţii şi magia; femeile şi magia. Care este logica internă ce susţine asemenea asocieri? În cadrul experienţei umane, morţii sînt expresia cea mai tangibilă, poate, a condiţiei „alta", a diversităţii totale: aceasta îi scoate din zona magiei, al cărei fundament, să ne amintim, rezidă în fap-

---

[61] *Idem*, p. 113.

[62] *Idem*, p. 122.

tul de a fi separată de existenţa obişnuită. Apoi, în ceea ce priveşte morţii de moarte naturală, ponderea alterităţii lor devine şi mai relevantă, şi, prin ricoşeu, rolul lor în credinţele şi în practica magică dobîndeşte o consistenţă şi mai mare. Un discurs asemănător se potriveşte şi celei de-a doua relaţii luate în considerare: femeile încarnează alteritatea, atît prin deosebirea condiţiei lor sociale în raport cu rolul atribuit bărbaţilor (deosebire care se traduce prin subordonare în situaţii caracterizate de predominarea componentei masculine), cît şi prin diferenţa caracteristicilor lor fiziologice în raport cu modelul masculin: de aici reprezentarea femeii ca persoană calitativ „alta" şi, prin urmare, înzestrată cu puteri neobişnuite şi secrete, adică magice.

În interpretarea lui Mauss, cele două exemple demonstrează că valoarea magică atribuită unor persoane, entităţi extraumane, depinde de poziţia relativă pe care fiecare categorie o ocupă în societate sau faţă de ea. În concluzie, „cele două noţiuni, virtutea magică şi situarea socială, coincid, în măsura în care una o produce pe cealaltă."[63] Din cele arătate aici, se poate deduce că evaluarea în sens magic a unor persoane etc. nu este legată direct de calităţile lor intrinsece, ci este reflexia interpretării acestora: reinterpretare în bună măsură influenţată de modul în care opinia publică preţuieşte respectivele conotaţii sociale.

7. M. Mauss: magia şi societatea

M. Mauss depăşeşte nivelul de analiză tocmai descris, făcînd să derive acelaşi principiu supranatural, netranscendent, al magiei, evocat prin termenul *mana*, din diferenţele existente în sînul unei anumite organizări sociale. De aceasta depinde caracterul relativ al valorilor magice conferite lucrurilor care, prin faptul de a fi condiţionate de o realitate socială anume, sînt nesemnificative în afara acesteia. E vorba de valori sociale şi nu experimentale, după cum rezumă în mod eficient Mauss: cu scopul de a le înţelege, nu are sens referirea la „raţiunea pură", adică la principiile abstracte ale logicii noastre, ci trebuie să procedăm pe baza unor criterii operaţionale în măsură să reflecte liniile călăuzitoare ale contextului social de care sînt legate valorile magice respective. Elementele mai relevante prezente într-o asemenea expunere metodologică rezidă în distanţarea faţă de unele sistematizări teoretice prea generale şi inspirate din categoriile occidentale, şi, pe de altă parte, în căutarea unei abordări critice a culturilor de interes etnologic, care se naşte tocmai din analiza expresiilor concrete ale acestora din urmă.

M. Mauss atribuie magiei prerogativa de a formula judecăţi de valoare care privesc cele mai diferite aspecte ale realului şi care se schimbă de

[63] *Idem*, p. 123.

la societate la societate; judecăţi care reflectă nu tendinţe individuale, ci sentimente sociale consolidate în timp. Din acest punct de vedere, este sesizabilă, după autorul nostru, o afinitate de esenţă între magie şi religie: acest lucru transpare din fragmentul următor:

> Noţiunea de *mana*, ca şi aceea de sacru, nu este, în ultima analiză, decît acea specie din categoria gîndirii colective care conferă un fundament acestor judecăţi, impune o clasificare a lucrurilor, le separă pe unele, le uneşte pe altele, stabileşte linii de influenţă sau limite ale izolării.[64]

Trăsătura pregnantă a acestui pasaj-cheie constă în recunoaşterea atît în cazul magiei, cît şi în cazul religiei a încă unei funcţiuni logico-clasificatoare, de care depinde organizarea orientată cultural a realului: într-o asemenea expunere este detectabilă o convergenţă cu expunerea eredităţii durkheimiene. În mod coerent, principiile constitutive ale magiei şi ale religiei (respectiv: *mana* şi sacrul), lipsite de orice conotaţie în sens metafizic, par să fie legate de planul gîndirii colective.

Trasînd un prim bilanţ, se poate spune că la Mauss este cît se poate de vie necesitatea de a depăşi planul pur descriptiv al magiei, cu scopul de a sesiza substanţa mai profundă, fără a se ceda în faţa exotismului şi iraţionalismului. Condiţia *sine qua non* pentru a ajunge la aceasta reclama un efort neîntrerupt în direcţia lărgirii raţiunii umane, după cum a notat C. Lévi-Strauss.[65]

În propunerea de interpretare avansată de M. Mauss se inserează un factor ulterior relevant, acela al nevoilor colective, care condiţionează caracterul propriu al judecăţilor magice. Acestea echivalează cu nişte înlănţuiri de reprezentări care precedă experienţa şi au un caracter apodictic; pentru a le califica pe baza terminologiei filozofice, Mauss vorbeşte de judecăţi sintetice *a priori*. Judecăţile magice sînt de fapt precepte imperative generate de convenţia socială, care stabileşte potrivit unei prejudecăţi, de pildă, cum că semnul creează lucrul, partea creează întregul, cuvîntul creează fapta, norul este produsul aburului unei anumite plante şi aşa mai departe. Calitatea specifică a judecăţilor respective îşi are originea într-un fenomen de natură eminamente socială, adică din împărtăşirea aceloraşi nevoi de către toţi membrii unei comunităţi.

> Or, numai nişte nevoi colective, resimţite de un întreg grup, îi pot constrînge pe toţi componenţii acestui grup să opereze, în acelaşi timp, aceeaşi sinteză. Credinţa tuturor, pioşenia, este efectul nevoii tuturor, al unanimităţii dorinţelor. Judecata magică este obiectul unui consimţămînt social, sub presiunea că-

[64] *Idem*, p. 124.

[65] C. Lévi-Strauss, „Introduzione all'opera di Marcel Mauss", în M. Mauss, *Teoria generale della magia*, *op. cit.*, p. LIV.

ruia se dezlănţuie o întreagă serie de fenomene de psihologie colectivă: nevoia arătată de toţi sugerează tuturor scopul care trebuie urmărit.[66]

Fragmentul abia citat, dincolo de faptul că lămureşte relaţia nevoi colective–sinteze magice, lasă să transpară un alt aspect al metodei, care în acest cadru poate fi doar menţionat: vrem să semnalăm raportul dinte antropologie şi psihologie, care constituie o trăsătură constantă a operei lui Mauss şi care contribuie la şi mai puternica articulare şi la fertilizarea platformei de interpretare. Cert este că, pentru fixarea imaginii magiei „drept ceva diferit de o înlănţuire de erori difuze şi de absurdităţi, a căror născocire ar fi greu de înţeles şi a căror propagare ar fi imposibilă"[67], era necesar să se depună un efort enorm de reînnoire culturală, culminînd cu elaborarea unei noi sinteze metodologice cu totul originală. Într-o astfel de perspectivă se evidenţiază semnificaţia lucrării *Esquisse*.

Ultimul punct abordat priveşte definirea completă a raportului existent între magie şi religie. Despre afinităţi s-a vorbit mai înainte; cît despre diferenţe, cea fundamentală depinde, potrivit lui Mauss, de faptul că religia tinde să creeze nişte imagini ideale, pe cînd magia priveşte spre concret, spre planul imediat operativ. Magia este văzută în mod esenţial ca „o artă a acţiunii" care posedă capacitatea de a pune „în slujba imaginaţiei individuale forţe şi idei colective"[68].

Pentru a verifica în relaţie cu situaţii concrete liniile teoretice formulate de Mauss în *Teoria generală a magiei*, să zăbovim puţin asupra textului *Eseu despre dar*[69]: în această lucrare – o scriere clasică a antropologiei, nu numai franceză –, autorul analizează „forma şi motivul schimbului în societăţile arhaice", după cum spune subtitlul lucrării. Problema care orientează cercetarea este pusă cu claritate în partea introductivă:

> Care este norma de drept şi de interes care, în societăţile de tip întîrziat sau arhaic, face ca darul primit să fie în mod obligatoriu preschimbat? Ce forţă conţinută în lucrul dăruit face ca donatorul să-l schimbe?[70]

Pentru a răspunde la această întrebare, Mauss întreprinde o cercetare, bazată pe metoda comparativă, în cursul căreia analizează, în cadrul civilizaţiilor de interes etnologic, unele sisteme de schimb, înrudite prin faptul că se prezintă drept sisteme de prestaţii totale. Rezumînd foarte pe scurt,

---

[66] M. Mauss, *Teoria generale della magia*, *op. cit.*, p. 128.

[67] *Ibidem*.

[68] M. Mauss, *Saggio sul dono*, citat în nota următoare, p. 146.

[69] În original: *Essai sur le don*, *Année sociologique*, seria II, 1923–1924, vol. I. Traducerea italiană este cuprinsă în culegerea M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, *op. cit.*, pp. 153–292 [vezi şi ed. rom.: *Eseu despre dar*, trad. de Silvia Lupescu, Polirom, 1997 – *n.ed.*].

[70] M. Mauss, *Saggio sul dono*, *op. cit.*, p. 158.

trăsăturile caracteristice ale acestora sînt următoarele: *a*) subiectul schimbului e reprezentat de colectivităţile respective luate în ansamblul lor şi nu de indivizi singulari; *b*) obiectul schimbului transcende nivelul pur economic şi se extinde la totalitatea factorilor care constituie realitatea culturală a unui anumit grup uman (curtoazie, banchete, rituri, prestaţii militare şi aşa mai departe): „Circulaţia bogăţiilor este doar unul dintre termenii unui contract mult mai general şi mai durabil"[71]; *c*) prestaţiile şi contraprestaţiile au un caracter riguros obligatoriu.

Instituţiile asupra cărora Mauss şi-a îndreptat cu precădere atenţia sînt: 1) *potlac*-ul, caracterizat prin prestaţii totale de tip agonistic, aparţinînd triburilor amerindiene din nord-vest; 2) sistemul comercial intertribal numit *kula*, întîlnit în insulele Trobriand şi analizat în mod magistral de B. Malinowski, *Argonauts in Western Pacific*, Londra, 1922; 3) sistemul de schimb polinezian, în cadrul căruia obiceiurile populaţiei maori au un profil particular.

SACRIFICIU

Termenul „sacrificiu" desemnează o serie de fenomene religioase care, deşi au un caracter de fond comun, răspund unor logici culturale diferite. Putem lua drept punct de plecare tipul de sacrificiu cunoscut sub numele de „ofrandă de trufanda", întîlnită atît în civilizaţii de interes etnologic (închinate fie vînătorii şi recoltei, fie păstoritului, fie agriculturii făcute cu bastonul de săpat), cît şi în civilizaţii considerate „superioare". Unul din elementele distinctive ale unui astfel de sacrificiu rezidă în faptul că oficierea sa trebuie cu necesitate să preceadă consumul de către om al unui anumit produs. Ori de cîte ori este vorba, de pildă, de o pradă de vînătoare, aceasta va deveni comestibilă pentru colectivitate numai în urma ritului ofrandei de trufanda, care are drept destinatar o fiinţă supraumană de tipul „Stăpîn al animalelor". Obiect al ofrandei de trufanda este prima parte a prăzii, aleasă pe baza unor criterii ce variază în funcţie de contexte, şi care devine obiect al unei replăsmuiri simbolice speciale (vezi mai jos). Ideologia care stă la baza sacrificiului respectiv a fost bine ilustrată de către A. Brelich (*Introduzione alle storia delle religioni*, *op. cit.*, pp. 43-50): ea este dominată de conştiinţa că produsele diferitelor activităţi economice, printre care vînătoarea, aparţin, în primă instanţă, alterităţii supraomeneşti. Prin urmare, ele sînt sacre şi pot fi consumate de om cu condiţia de a fi suportat în mod preventiv un tratament în stare să le facă să treacă din planul sacru în cel profan. Ofranda de trufanda are drept obiectiv tocmai desacralizarea diverselor alimente, obţinută graţie unor proceduri rituale care fac astfel încît prima parte, cea sacrificată, să absoarbă în sine întreaga sacralitate: prin ricoşeu, restul poate fi destinat satisfacerii nevoilor omeneşti.

[71] *Idem*, p. 161.

Dinamica culturală „a consacrării", opusă celei despre care tocmai am vorbit, aparţine unui al doilea tip de sacrificiu, „sacrificiul-dar", prin care omul tinde să intre în raport cu sfera supraumană, cedînd acesteia ceva care-i aparţine lui. Prin urmare, obiectul darului trebuie să treacă din planul profan de pornire la planul sacru, pentru a putea fi primit de entităţile extraumane. În cazul acesta, se doreşte crearea unei punţi între lumea umană şi alteritatea sacră, în timp ce în cazul precedent tema dominantă era cea de realizare a unei separări nete între cele două polarităţi.

Cercetarea raportului uman/suprauman iese şi mai mult în evidenţă în sacrificiul-comuniune, care se prezintă sub diverse aspecte (*idem*, pp. 48-49). O modalitate a comuniunii este cea care se realizează atunci cînd omul şi contrapartea supraumană împărtăşesc aceleaşi bucate, de obicei o victimă sacrificată. O altă modalitate, deosebit de incisivă, apare în cazurile în care omul absoarbe în sine, în mod ritual, aceeaşi fiinţă supraomenească, în mod simbolic identificată cu obiectul mesei sacrificiale.

Merită menţionat un al treilea tip de comuniune, care implică mai ales planul uman: această dimensiune prevalează atunci cînd obiectivul central al sacrificiului este acela de a consolida unitatea internă dintre sacrificatori, unitate pusă sub egida unui garant suprauman care are funcţia de destinatar al sacrificiului însuşi.

Premisa, relativ lungă, a fost necesară pentru a putea identifica rolul şi funcţia componentei magice în cadrul modelului de schimb descris în mod sumar: într-o atare perspectivă, apare exemplar cazul maorilor, pentru care bunurile dăruite sînt legate de persoana donatorului, în calitate de „vehicul al *mana* al său, al forţei sale magice, religioase şi spirituale"[72]. Darul, care este o modalitate de SACRIFICIU*, conţine ceva din donator, un element care aparţine substanţei lui spirituale, graţie căruia donatorul însuşi poate să-l aibă sub control pe beneficiar. Acestei reprezentări i se adaugă o alta, şi mai semnificativă pentru scopurile noastre, care are în vedere darul ca obiect însufleţit de un spirit special, denumit *hau*, indisolubil legat de locul de origine al lucrului dăruit. *Hau* este caracterizat prin dorinţa permanentă de „a se întoarce la locul naşterii sale, la sanctuarul pădurii şi al clanului şi la proprietar"[73].

Dacă este adevărat că, prin mijlocirea darului, donatorul dobîndeşte o putere magică asupra beneficiarului, acesta nu va mai avea de ales decît restituirea darului, cu scopul de a se sustrage unei asemenea influenţe. Reprezentarea centrată asupra lui *hau* duce la aceeaşi concluzie: lucrul dăruit, nefiind inert, ci însufleţit în modul arătat mai înainte, tinde să revină în locul de origine, sau „să producă, pentru clan şi pentru pămîntul din care a ieşit,

[72] *Idem*, p. 168.

[73] *Idem*, p. 171.

un echivalent care să-l înlocuiască"[74]. E posibil să aflăm în această înşiruire de reprezentări confirmarea celor spuse de Mauss referitor la nevoile colective considerate ca originea primă a sintezei magice. Faptul că o comunitate întreagă crede că darul este vehiculul lui *mana* al proprietarului şi sălaş al spiritului *hau* izvorăşte din nevoia socială de a şti că e garantată *a priori* restituirea, fără de care actul de donaţie ar deveni absurd. Cu alte cuvinte, magia, cu reprezentările sale, are o contribuţie decisivă la realizarea dinamicii schimbului social, cuprinzînd două planuri de relaţii reciproc necesare: nivelul prestaţiilor şi acela al contraprestaţiior. Aceste consideraţiuni, chiar şi în limitarea lor, ne fac să înţelegem raţiunile judecăţii exprimate de C. Lévi-Strauss despre *Eseu despre dar*: după autorul lucrării *Les structures élémentaires de la parenté*, a cărei producţie poartă amprenta deloc neglijabilă a învăţăturii lui M. Mauss, ceea ce animă *Eseu despre dar* este „efortul de a înţelege viaţa socială ca sistem de relaţii."[75]

8. C. Lévi-Strauss şi moştenirea şcolii sociologice

Se impune înainte de toate o premisă: o premisă valabilă pentru toţi cercetătorii şi care, cu atît mai mult, este valabilă pentru Lévi-Strauss, autor de mare complexitate teoretică: în acest cadru vor fi examinate numai aspectele gîndirii care se referă la domeniul magico-religios, lăsînd deoparte, prin forţa lucrurilor, alte aspecte nu mai puţin esenţiale.

Pentru a încadra figura intelectuală a lui Lévi-Strauss, nu putem să facem abstracţie de moştenirea şcolii sociologice franceze, chiar dacă autorul nostru depăşeşte cu mult limitele amintitei şcoli. E. Durkheim, căruia Lévi-Strauss îi recunoaşte meritul fundamental de a fi situat etnografia „în inima cetăţii ştiinţifice"[76], teoretizase originea religioasă a sistemelor de reprezentare a lumii, văzută în globalitatea elementelor sale semnificative din punct de vedere social. Despre timp s-a vorbit; să vedem acum reflexia durkheimiană asupra spaţiului, pornind de la fragmentul următor:

> Pentru a dispune lucrurile într-o perspectivă spaţială, e necesar să le putem situa într-un mod diferit: pe unele să le aşezăm la dreapta şi pe altele la stînga, pe unele sus, pe altele jos, spre miazănoapte sau spre miazăzi, spre răsărit sau spre apus – în acelaşi fel în care, pentru a dispune în timp stările conştiinţei, e necesar să le putem localiza la anumite date. Aceasta înseamnă că spaţiul nu ar putea fi ceea ce este dacă, întocmai ca şi timpul, nu ar fi divizat şi diferenţiat.[77]

---

[74] *Idem*, p. 172.

[75] C. Lévi-Strauss, „Introduzione all'opera di Marcel Mauss", *op. cit.*, p. XLIII.

[76] C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale due*, Milano, 1978, p. 84.

[77] E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, *op. cit.*, p. 13.

Durkheim continuă subliniind caracterul nenatural al amintitelor diviziuni, întrucît spaţiul în sine nu este articulat în sus şi jos, dreapta şi stînga etc.; diferenţierile, prin urmare, presupun intervenţia culturii şi sînt împărtăşite de toţi subiecţii care compun o anumită societate: ansamblul lor constituie suportul reprezentării colective a spaţiului, despre a cărui matrice religioasă s-a vorbit. Din punct de vedere cultural, spaţiul diferenţiat e funcţional spre a satisface o necesitate omenească „elementară": supunerea datelor experienţei sensibile unui criteriu precis de ordine.

În ceea ce-l priveşte, Lévi-Strauss atribuie o importanţă fundamentală prezenţei unor criterii ordonatoare, teoretizînd că nevoia de ordine se află la baza aşa-numitei gîndiri primitive, în măsura în care aceasta se află la baza oricărei gîndiri. În cadrul acestei perspective, el reuşeşte să arunce o lumină nouă asupra noţiunii de sacru şi asupra dimensiunii rituale: citînd spusele unui gînditor indigen care afirmă „Fiecare lucru sacru îşi are locul său", autorul nostru continuă astfel:

> Am putea ajunge să spunem că tocmai acest lucru face ca dimensiunea rituală să fie sacră, deoarece dacă am suprima-o, chiar şi cu gîndul, întreaga ordine a universului s-ar nărui; ea contribuie deci la menţinerea acestei ordini, ocupînd locul care i se cuvine. Rafinamentele ritualului, care, privite superficial şi din exterior, ar putea să pară oţioase, se explică prin preocuparea pentru ceea ce s-ar putea numi o „microegalizare": a nu lăsa să scape nici o fiinţă, obiect sau aspect, pentru a le putea repartiza un loc în sînul unei clase.[78]

Caracterul specific al sacrului, alteritatea sa faţă de rest, nu cheamă în instanţă în acest caz calităţi înnăscute atît misterioase, cît şi extraordinare; sacrul îşi datorează caracterul său particular faptului de a fi evaluat din punct de vedere social ca domeniu în care a căpătat formă (şi continuă să se formeze, în modurile indicate) cosmicizarea realului care, constituind modelul absolut de referinţă, nu poate suferi alterări în ordinea sa interioară. Sacrul, prin urmare, înseamnă şi dimensiunea în care domneşte în chip suveran principiul inamovibilităţii.

Prin ricoşeu, lucrurile calificate drept sacre reprezintă tot atîtea puncte solide pe care se sprijină ordinea universală şi fără de care nu ar mai rămîne decît haosul neguvernabil. Acţiunea rituală, reluînd ceremonia atribuirii poziţiilor respective tuturor fiinţelor, reînnoieşte procesul care pregăteşte instaurarea ordinii şi, în mod implicit, caracterizează sacrul drept garant al ordinii înseşi.

---

[78] C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Milano, 1968, p. 23 [vezi şi ed. rom.: *Gîndirea sălbatică*, trad. de I. Pecher, 1970 – n.ed.].

În armonie cu teza durkheimiană, Lévi-Strauss leagă sfera sacrului de planul funcţiunilor sociale, lăsînd deoparte atît evaluările de factură ontologică, cît şi trimiterile constante la dimensiunea afectivă, frecvent întîlnite la Lévi-Bruhl. Un procedeu asemănător descoperim în analiza unei teme cruciale: tabuul incestului.

9. C. Lévi-Strauss: tabuul incestului şi schimbul social

Tabuului incestului, eliberat de masa uriaşă a suprastructurilor ideologice acumulate în decursul secolelor, Lévi-Strauss îi pune în lumină caracterul dinamic, analizînd modul în care aspectul negativ al fenomenului (interdicţia impusă raporturilor sexuale între rudele apropiate) este funcţional în vederea identificării comportamentului sexual pozitiv pe care îl urmărim. Recurgînd la un exemplu elementar, subiectul care îşi interzice raporturile sexuale cu propria soră, face această alegere în vederea unui scop precis: acela de a ceda ca soţie pe consangvina sa unui alt subiect social, cu condiţia ca acesta să-l despăgubească prin mijlocirea unui „dar" întru totul echivalent cu cel primit. Cîştigul care derivă dintr-o practică de acest fel este dublu, întrucît dobîndirea unei soţii din exterior, fapt de care beneficiază ambii parteneri, este însoţită de alcătuirea unei reţele de relaţii de rudenie dobîndită, care reprezintă o modalitate a procesului de socializare.

Proiectînd această schemă pe o scară largă, se poate spune foarte bine că, prin efectul prohibiţiei incestului, se pune în mişcare mecanismul schimbului social, sub semnul regulii reciprocităţii. Este vorba de un mecanism care se situează în cadrul culturii, tocmai prin prezenţa regulii mai sus-amintite: într-adevăr, criteriul pentru recunoaşterea calităţii atitudinilor umane este constituit de prezenţa sau de absenţa regulii care sustrage comportamentele determinărilor instinctuale. „Oriunde se manifestă această regulă, ştim cu certitudine că ne aflăm în planul culturii."[79]

În împrejurarea de faţă, apare evidentă influenţa exercitată de lucrarea *Eseu despre dar* a lui M. Mauss, nu întîmplător definită drept „admirabilă" de către Lévi-Strauss; în special, reiese că tot atîţia stimuli fecundează ideea călăuzitoare potrivit căreia schimbul reprezintă mult mai mult decît lucrurile schimbate şi, prin urmare, viziunea schimbului ca fapt social total, prin implicaţiile sale psihologice, sociale şi economice. Dar Lévi-Strauss merge mai departe decît Mauss, întrucît analiza schimbului social rezultat din interzicerea incestului este un mijloc de a aborda o problemă cu implicaţii mult mai largi: antiteza natură/cultură, mai precis, depăşirea în premieră a naturii prin cultură. Interzicerea incestului, care este universală, aparţine ordinii universale ca regulă:

---

[79] C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela.* Milano, 1969, p. 46.

Faptul impus de regulă, considerat în mod absolut independent de modalităţile sale, constituie de fapt esenţa însăşi a interzicerii incestului. Dacă, într-adevăr, natura renunţă la împreunarea la întîmplare şi la arbitrar, cultura nu poate să nu introducă o ordine oarecare acolo unde nu există vreuna.[80]

Ba mai mult: interzicerea incestului nu numai că aparţine culturii, dar îi şi pune bazele, fiind evaluată de către Lévi-Strauss ca „pasul fundamental graţie căruia, prin care şi mai ales în care se realizează trecerea de la natură la cultură."[81] Din aceasta derivă caracterul paradoxal al tabuului respectiv: în calitate de condiţie generală a culturii, interzicerea incestului este universală, aşadar, asociabilă naturii, care are drept cîştig fundamental universalitatea; în acelaşi timp, ea este deja cultură, deoarece îşi impune propria regulă unor fenomene care iniţial nu depind de ea.

După cum s-a văzut, instaurarea culturii este pusă sub semnul ordinii şi al regulii; dezvoltînd discursul schiţat în paragraful precedent, se poate adăuga că sacralitatea care învăluie tabuul incestului, situîndu-l dincolo de dimensiunea obişnuită, poate fi legată de funcţia atribuită regulii pe care o examinăm, şi anume aceea de a media şi de a garanta ordonarea culturală. În termeni mai puţin generali, apare cu totul pertinent şi pentru tabuul incestului caracterul inamovibilităţii recunoscut îndeobşte lucrurilor sacre: dacă acest tabu ar fi suprimat, fie doar cu gîndul, întregul edificiu al culturii s-ar nărui.

10. C. Lévi-Strauss: magie şi mitologie

Una din ţintele principale ale criticii lui Lévi-Strauss o constituie interpretarea evoluţionistă a faptelor de cultură şi, mai precis, a manierei de a prezenta raportul magie/ştiinţă. Lévi-Strauss înlătură cu hotărîre imaginea tradiţională a magiei, înţeleasă ca „formă timidă şi peltică a ştiinţei", pentru a ataca noţiunea de *gîndire magică*, considerată ca sistem cu desăvîrşire împlinit.

Gîndirea magică nu este un principiu, un punct de plecare sau un embrion, partea dintr-un întreg aflat încă pe cale de realizare, ci un sistem bine articulat, independent, din acest punct de vedere, de orice alt sistem pe care îl construieşte ştiinţa, exceptînd un raport de analogie formală care face din primul un fel de expresie metaforică a celui de-al doilea. În loc să opunem magia ştiinţei, ar fi mai bine să le comparăm ca pe două moduri de cunoaştere, inegale în rezultatele teoretice şi practice [...], dar nu în raport cu genul de operaţii mentale

[80] *Idem*, p. 75.
[81] *Idem*, p. 67.

pe care ambele le presupun, şi care diferă mai puţin prin natură cît în funcţie de tipurile de fenomene cărora li se aplică.[82]

Inovaţia avută în vedere de Lévi-Strauss este de mare relevanţă şi, ca toate propunerile care răstoarnă locurile comune, stîrneşte şi astăzi dezbateri şi stimulează reflecţia. Dacă e adevărat că atît magia, cît şi ştiinţa reprezintă forme de gîndire şi moduri de cunoaştere a realităţii, ne întrebăm care este criteriul ce ar permite să le diferenţiem. Acest criteriu pare să facă apel la diversitatea planurilor în care gîndirea magică şi cea ştiinţifică se situează pentru a atinge finalităţile respective. Lévi-Strauss vorbeşte despre două niveluri strategice în care natura se lasă agresată de cunoaştere: unul, apropiat intuiţiei sensibile, este propriu gîndirii magice, celălalt, dislocat din plan, aparţine gîndirii ştiinţifice moderne. Autorul conchide: „Orice fel de ordonare este întotdeauna superioară haosului; chiar şi o clasificare elaborată la nivelul unor proprietăţi sensibile constituie o etapă către o ordine raţională."[83]

MIT

Semnificaţia originală a termenului mit este cea de „discurs"; schimbarea semnificaţiei, în virtutea căreia mit a devenit sinonim cu discurs fals sau fantastic, este rodul polemicii care a opus pe *mythos* lui *logos*: polemică ce s-a dezvoltat în sînul culturii greceşti (extinzîndu-se apoi la cultura occidentală) – concomitent cu apariţia şi afirmarea filozofiei. Aceasta din urmă şi-a rezervat pentru sine numai prerogativa de a formula discursuri adevărate, lucru care a dus la criza planului mitic.

Transformarea despre care tocmai am vorbit a pus probleme insurmontabile, întrucît mitul, chiar redimensionat, continua să impregneze aspecte importante ale culturii greceşti, ca religia şi poezia: e de-ajuns să ne gîndim la rolul miturilor în operele marilor poeţi tragici, care erau parte integrantă a cultului public al lui Dionysos în Atena. Pentru a rezolva contradicţia, trebuia redefinit mitul. Printre orientările filozofice apărute în Grecia cu scopul de a da o nouă legitimare fenomenului trebuie semnalate alegorismul şi evhemerismul. Primul punea accentul pe capacitatea mitului de a face aluzie, în manieră indirectă, la adevăruri de ordin moral, ascunse sub aparenţa întîmplărilor narate. Evhemerismul urma o altă cale, susţinînd existenţa unui sîmbure de adevăr în mituri: adevăr de ordin istoric, în cazul acesta, pe care fantezia urmaşilor, puţin înclinaţi spre veridicitate, l-a dilatat peste măsură (A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, *op. cit.*, pp. 7–8).

Dezbaterea asupra mitului s-a reaprins în epoca modernă, după descoperirea importanţei dimensiunii mitologice în cultura de interes etnologic. În secolul al XIX-lea s-a afirmat, graţie evoluţionismului cultural, o linie de

[82] C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, *op. cit.*, p. 26.

[83] *Idem*, p. 28.

gîndire tinzînd să sesizeze în mit o încercare de explicare raţională a realităţii; încercare sortită eşecului, dat fiind climatul de ignorare generală a legilor naturii în care mitul căpăta formă. Acestei lecturi de tip intelectualist i se opunea interpretarea de factură romantică, care înnobila mitul văzînd în el reflexul pur al emoţiilor stîrnite în subiecţii umani de contemplarea fenomenelor naturale.

În secolul XX, mitul a fost şi este şi acum una din marile teme ale dezbaterii culturale, extinsă la disciplinele cele mai diverse. Dintre multiplele interpretări ale fenomenului mit o menţiune aparte merită cea elaborată de A. Brelich, care şi astăzi este în măsură să-l orienteze pe cititor. Pentru Brelich, centrală este noţiunea de „întemeiere" mitică: mitul nu explică realitatea, ci o întemeiază, adică o face să existe pe baza unor sisteme precise de valori, o garantează, îi conferă un sens cultural. O caracteristică tipică a mitului este reprezentată de timpul lui: un timp radical diferit faţă de cel actual, în care acţionează personaje la fel de diferite. În acel timp „altul" se situează procesul care culminează prin crearea actualei ordini a realului.

Îndreptîndu-ne atenţia asupra acestei ultime afirmaţii, iese la iveală relaţia care, în perspectiva lui Lévi-Strauss, leagă magia de mitologie: într-adevăr, în mituri, ca şi în rituri, se manifestă posibilitatea „de a organiza şi de a se bucura în mod speculativ de lumea sensibilă în termeni de sensibil."[84]

În scopul unei prime caracterizări a sistemului interpretativ elaborat în funcţie de mituri, trebuie să spunem că Lévi-Strauss trimite într-un plan secund funcţia fabulatoare a miturilor, pentru a-şi concentra propriul interes asupra articulării interne complexe a acestuia din urmă, după logica ce reglementează conexiunile atît în cadrul miturilor luate individual, cît şi în cadrul formaţiunilor mitologice mai complexe. Printre primele probleme abordate se află definirea specificităţii mitului ca fapt lingvistic: în cazul acesta, ca şi în studiul precedent dedicat structurilor relaţiilor de înrudire, autorul utilizează în mod critic instrumentele hermeneutice create de lingvistica structurală (R. Jakobson, în special, reprezintă punctul de referinţă cel mai frecvent).

Mitul, sub profilul lingvistic, se caracterizează prin prezenţa unor unităţi constitutive complexe, constînd în relaţii grupate în diverse „mănunchiuri de relaţii", caracterizate în mod unitar, între care există raporturi de corelaţie sau de opoziţie. Luînd ca paradigmă orientativă lectura structurală a mitului lui Oedip[85], prima operaţie efectuată, priveşte descompunerea tramei narative în relaţii „minime", de tipul „Oedip se căsătoreşte cu Iocasta, mama sa".

---

[84] *Idem*, p. 29.

[85] C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Milano, 1970, p. 240.

Relaţiile care dezvoltă aceeaşi temă (supraevaluarea rudeniei, în cazul examinat) formează un ansamblu organic (sau „mănunchi de relaţii"); în exemplul ales au fost identificate patru mănunchiuri de relaţii: două tratează tema rudeniei, supraevaluată şi subevaluată, iar celelalte două tratează tema autohtoniei umane, mai întîi afirmată, apoi negată. Cuprinsul semnificaţiei mitului este subordonat capacităţii de a descoperi logica subiacentă raporturilor care există între amintitele mănunchiuri de relaţii care, din unghiuri opuse, tind să clasifice specia umană, analizată sub profilul genezei. Omul se naşte din doi, adică din uniunea dintre un bărbat şi o femeie, sau se naşte din unul singur, ca în ipoteza autohtoniei? Mitul lui Oedip contemplă ambele posibilităţi şi are în acelaşi timp funcţia de instrument logic în măsură să stabilească o mediere între ipotezele opuse: acestea din urmă se arată a fi, în cele din urmă, în mod reciproc compatibile, deoarece sînt unite din punct de vedere cultural prin faptul de a avea „aceeaşi structură contradictorie".

Din cele afirmate, chiar şi schematic, se deduce că semnificaţia miturilor nu apare în mod direct la suprafaţă, fiind situată la un nivel mult mai profund decît acela la care se desfăşoară povestea. O particularitate ulterioară a mitului rezidă în faptul de a permite, după modelul partiturii de orchestră, un dublu plan al lecturii: cel diacronic, care urmează firul naraţiunii, cel sincronic, care, dincolo de orice idee de dezvoltare narativă, ia drept ţintă elementele recurente ordonate în moduri indicate dinainte. Lectura de tip sincronic este cea care conduce la semnificaţia ascunsă a miturilor.

Cele spuse mai sus pot fi considerate ca un fel de introducere la seria „Mythologiques", cuprinzînd patru tomuri: *Le cru et le cuit* (1964), *Du miel aux cendres* (1966), *L'origine des manières de table* (1968), *L'homme nu* (1971). Prefaţa autorului la primul tom – faimoasa *Ouverture* – ilustrează liniile călăuzitoare de-a lungul cărora se deapănă complexa cercetare asupra mitologiei, pornind de la materiale preponderent sud-americane. Prima idee, care trimite la observaţii asupra mitului conţinute în *Gîndirea sălbatică*, este de a demonstra cum

> nişte categorii empirice, precum crud şi gătit, proaspăt şi putred, umed şi ars etc., definibile cu precizie prin intermediul simplei observaţii etnografice şi căpătînd de fiecare dată punctul de vedere al unei culturi deosebite, pot cu toate acestea avea funcţie de instrumente conceptuale pentru a face să apară unele noţiuni abstracte şi a le lega în propoziţii. [...] Cu ajutorul unui mic număr de mituri, prelevate de la unele societăţi indigene care ne vor servi drept laborator, vom efectua o experienţă care, în caz de reuşită, va avea o importanţă generală, dat fiind că aşteptăm de la ea să demonstreze existenţa unei logici a calităţilor sensibile care să-i traseze liniile de dezvoltare şi să-i pună în evidenţă legile.[86]

---

[86] C. Lévi-Strauss, *Il crudo e il cotto*, trad. it. Milano, 1966, p. 13 [vezi şi ed. rom.: *Crud şi gătit*, trad. de Ioan Pânzaru, Babel, 1995 – *n.ed.*].

Lévi-Strauss subliniază legătura de continuitate ce există între investigarea mitologiei şi cea efectuată în *Structures élémentaires de la parenté*: în cazul acela era vorba de a descoperi în spatele haosului aparent al legăturilor matrimoniale un principiu de ordine obiectivat într-un ansamblu redus de reguli. Finalitatea la care răspunde analiza materialului mitologic este analogă: să pună în lumină legile ce operează în spatele planului aparenţei arbitrare şi să analizeze deci principiile logice ce prezidează procesele de transformare care au loc atunci cînd se trece de la un context mitologic la altul. Şi totuşi investigaţia efectuată în legătură cu miturile oferă o oportunitate în plus, foarte semnificativă, derivînd din particularitatea însăşi a obiectului investigat. Potrivit lui Lévi-Strauss, mitologia

> nu are o funcţie practică evidentă; la polul opus fenomenelor examinate mai înainte, ea nu se află în contact direct cu o realitate diferită, înzestrată cu o obiectivitate mai înaltă decît a ei [...]. În consecinţă, dacă ar fi posibil să demonstrăm că şi în acest caz aparenţa arbitrară, sursa care se presupune a fi liberă, invenţia care s-ar putea crede desprinsă de orice încătuşare presupun anumite legi care operează la un nivel mai profund, am fi îndemnaţi cu necesitate să conchidem că spiritul, abandonat unei confruntări cu sine însuşi şi sustras obligaţiei de a se pune de acord cu obiectele, se regăseşte cumva redus la a se imita pe sine însuşi ca obiect; şi că, deoarece legile operaţiunilor sale nu sînt atunci în mod fundamental diferite de cele pe care el le manifestă în cealaltă funcţie, spiritul îşi dezvăluie astfel natura de lucru între lucruri.[87]

În acest fragment iniţial este trasat programul de lucru şi este indicat elementul central al investigaţiei. În mod corespunzător, în partea de încheiere a lucrării, cea în care Lévi-Strauss îşi pune întrebări asupra rezultatelor impunătoarei cercetări, el scrie, deşi cu oarecare precauţie, că „miturile înseamnă spiritul, care le elaborează cu ajutorul lumii din care el însuşi face parte."[88] Teza lui Lévi-Strauss, îndrăzneaţă şi bogată în sugestii, reprezintă rezultatul extrem al cercetării, tinzînd să surprindă arhitectura logică a miturilor împotriva tuturor încercărilor (şi, în special, cea efectuată de Lévy-Bruhl) de a trimite sfera mitologică în domeniul afectivităţii şi al iraţionalului. Acestea fiind spuse, trebuie totuşi să recunoaştem că ea se bazează pe o prezumţie socotită în mod implicit dobîndită şi care, în schimb, necesită să fie demonstrată: dorim să facem aluzie la absenţa oricărei funcţii practice a mitului. Este vorba de o observaţie de mare importanţă, întrucît tocmai de la o asemenea premisă decurge propunerea de a evalua mitologia ca pe o pură expresie a *esprit*-ului, considerat în autonomia sa absolută. *Esprit*-ul, pe care termenul „spirit" nu îl traduce perfect, se manifestă în împletirea strînsă a operaţiilor logice în virtutea cărora ordinea se

[87] *Idem*, pp. 25–26.
[88] *Idem*, p. 446.

suprapune arbitrarului, natura cedează în faţa culturii. Mitologia, pe care Lévi-Strauss ne-o prezintă ca pe universul regulii scop în sine, ne mediază *esprit*-ul cult în concreteţea sa de „lucru între lucruri" şi, în acelaşi timp, liber de orice condiţionare istorico-culturală care i-ar limita calitatea universală.

În jurul problemei *esprit*-ului, definit în mod pertinent ca „agentul invizibil care conduce, dintr-o *profondeur* inconştientă, comportamentele fenomenelor"[89], s-a deschis o dezbatere culturală de o neobişnuită amploare şi vivacitate care a depăşit cu mult domeniul mitologiei, deplasîndu-se pe terenul mai vast al reflecţiei filozofice[90]. Au fost discutate îndeosebi implicaţiile teoretice ale gîndirii lui Lévi-Strauss legate de o perspectivă antiistoricistă şi antiumanistă, prezente şi în cercetările de mitologie; e de-ajuns să ne gîndim la afirmaţii de principiu ca: „Noi nu pretindem, aşadar, să demonstrăm cum gîndesc oamenii în mituri, ci viceversa, modul cum miturile gîndesc în oameni, şi fără ştirea acestora."[91]

În definitiv, sistemul teoretico-metodologic pus la punct de Lévi-Strauss pentru studierea miturilor a efectuat o cotitură deloc neglijabilă chiar şi în acest domeniu de cercetare, dînd naştere unor polemici nu rareori fertile şi unor reacţii discordante: putem fi sau nu de acord (în întregime sau în parte) cu criteriile adoptate, dar nu putem ignora febrila operaţiune de reînnoire, condusă în mod sistematic şi cu o rigoare rar egalată. Identificarea limbajului specific al miturilor, distincţia dintre lectura de tip diacronic şi lectura de tip sincronic, descoperirea unei solide implantări raţionale bazată pe logica calităţilor sensibile constituie unele din rezultatele de care analiza miturilor cu greu va putea să facă abstracţie. Oricare ar fi evaluarea critică personală, trebuie să recunoaştem că, mai ales graţie lui Lévi-Strauss, mitologia a sfîrşit prin a ocupa o poziţie de prim-plan în panorama culturii contemporane.

V. Istoria religiilor în Italia

1. R. Pettazzoni: universalitatea cercetării istorico-religioase

Prezentînd figura şi opera lui Raffaele Pettazzoni, titular al primei catedre de Istoria religiilor înfiinţată în Italia (1924) şi intelectual dintre cei mai

---

[89] S. Moravia, *Lévi-Strauss e l'antropologia strutturale*, Florenţa, 1973, p. 14.

[90] Pentru a sesiza reflectările acestei dezbateri în panorama culturală italiană, cititorul este trimis, în special, la următoarele lucrări: S. Moravia, *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di C. Lévi-Strauss*, Florenţa, 1969; F. Remotti, *Lévi-Strauss. La struttura e la storia*, Torino, 1971.

[91] C. Lévi-Strauss, *Il crudo e il cotto*, *op. cit.*, p. 27.

novatori din secolul XX, vom porni de la o scriere, pe cît de scurtă, pe atît de consistentă, care aparţine fazei ultime a activităţii savantului. Este vorba despre Prefaţa scrisă pentru ediţia de la Einaudi a volumului *L'onniscienza di Dio*, apărută în 1955 în de-acum legendara „Collana viola", despre care vom avea ocazia să vorbim în continuare.

Să încercăm, în primul rînd, să explicăm raţiunile acestei alegeri, pornind de la menţionarea rapidă a etapelor fundamentale ale procesului de alcătuire a lucrării *L'onniscienza di Dio*, lucrare dintre cele mai semnificative ale producţiei pettazzoniene. Originile cele mai îndepărtate urcă în timp – aşa cum putem citi în Prefaţă – pînă la planul îndepărtat al unor studii, parţial realizat o dată cu publicarea volumului *L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi* (1922). Ulterior, proiectul iniţial a suferit schimbări parţiale, dar nu a fost abandonat: de el este legată o serie de scrieri apărute între anii 1925 şi 1931. Din ultima, prelegerile pe tema omniscienţei lui Dumnezeu, ţinute de Pettazzoni la Universitatea din Uppsala în 1935, au contribuit într-o manieră decisivă la definitivarea volumului aşa cum îl cunoaştem noi. Menţiunile privitoare la gestaţia laborioasă a operei, care a ocupat o parte destul de însemnată a activităţii ştiinţifice a autorului, servesc să ilustreze fizionomia deosebită a Prefeţei. Aceasta se prezintă ca o reflecţie *a posteriori* care, pe de o parte, contribuie la conferirea unităţii operei, şi, pe de altă parte, îi furnizează lui Pettazzoni oportunitatea de a trage concluziile asupra unor puncte teoretice şi asupra modului său de a lucra.

Referitor la acest din urmă aspect, apare demn de notat minusculul fragment de autobiografie intelectuală în care cercetătorul mărturiseşte că nu posedase *a priori* cu claritate deplină cadrul conceptual care constituie coloana vertebrală a operei, dar o văzuse conturîndu-se într-un mod net şi sigur în minte în momentul compunerii Prefeţei. Conceptele, scrie Pettazzoni,

> nu mi-au fost niciodată atît de clare în minte cum îmi sînt astăzi. Şi nici nu le-am învăţat la început în nici o şcoală; astfel au devenit tot mai limpezi şi s-au dezvăluit progresiv chiar în cursul lucrului. Iar semnele acestei construcţii treptate a unei gîndiri experimentate şi trăite sînt vizibile în complexul scrierilor mele, pînă la aceasta din urmă, care vede acum lumina tiparului ca o încununare a unei cercetări începute cu mulţi ani în urmă.[92]

Elementul care, mai mult ca oricare altul, merită o reflecţie priveşte „construirea treptată a unei gîndiri", o temă interesantă în sine, dincolo de implicaţiile pe care le conţine. Fragmentul citat opune în mod implicit un sistem de gîndire deja constituit, preexistent analizei documentelor, fatalmente înclinat să cedeze ispitelor dogmatismului, unei gîndiri care se realizează progresiv ca sistem în concreteţea însăşi a muncii ştiinţifice, în raport cu mate-

[92] R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, Torino, 1955, pp. X–XI.

rialele de studiu care stimulează elaborarea conceptuală. Ajuns la maturitate şi privindu-şi retrospectiv ansamblul producţiei, Pettazzoni îşi revendică o metodă de cercetare care are ca prerogativă importantă acea libertate specială ce stimulează experimentarea continuă: o metodă care este proprie unui spirit laic şi care, în afară de acesta, pare a fi în perfectă sincronie cu disciplina căreia i se aplică, istoria religiilor: o disciplină şi aceasta de orientare laică şi pe cale de a se constitui, în căutarea unei autonomii specifice în cadrul disciplinelor istorice tradiţionale, experimentînd căi noi de abordare a fenomenelor culturale.

Referitor la cele abia spuse, apare de înţeles poziţia privilegiată acordată de noi scrierilor din ultima fază ştiinţifică, în care Pettazzoni poate face bilanţul intensei sale activităţi de cercetare, punînd în lumină rezultatele obţinute din confruntarea sistematică cu datele. În împrejurarea de faţă ne vom concentra atenţia asupra unei teze de ordin teoretic care tratează despre substanţa însăşi a investigaţiei istorico-religioase, întrucît înfruntă, cu rigoare şi seninătate, problema fundamentală a conceptului de religie. Potrivit autorului nostru, gîndirea istorică,

> pentru a-şi îndeplini sarcina, care este formarea unei conştiinţe istorico-religioase, departe de a restrînge conceptul de religie la o anumită religie asumată ca religia în sens absolut, trebuie mai întîi să postuleze un concept atît de larg al religiei, încît să cuprindă în universalitatea sa toate formele particulare, prin aceasta rezolvîndu-se în mod concret universalitatea însăşi a investigaţiei istorico-religioase, în locul unei himerice istorii universale a religiilor.[93]

Credem că nu sîntem departe de adevăr presupunînd că şi lunga deprindere ştiinţifică cu culturile de interes etnologic a dus la formarea unei asemenea atitudini culturale, caracterizată prin respingerea oricărei absolutizări acritice a unui model particular de religie şi prin necesitatea, în acelaşi timp, de lărgire a conştiinţei istorice, condiţia din care decurge posibilitatea de a depăşi limitele proprii ale ideii tradiţionale de religie. O astfel de idee, trebuind să opereze într-un domeniu caracterizat prin pluralitatea sistemelor religioase, nu poate să rămînă ancorat într-un model specific, ci trebuie să fie reformulat astfel încît să poată constitui cheia de acces la toate sistemele religioase existente, nici unul nefiind exclus. Principiul nediscriminării – deplina recunoaştere a diversităţii şi a egalei demnităţi culturale a fiecărei religii – îl întîlnim în pasajul examinat; dacă, apoi, luăm în considerare că el trebuie să fie introdus într-un sector marcat în mod tradiţional de negarea şi de netolerarea diversităţii, înţelegem şi mai bine configurarea unei cotituri care transcende planul rafinat cultural şi care, şi în ziua de astăzi, este foarte departe de a fi pe deplin acceptată. Unul din meritele principale ale

[93] *Idem*, p. X.

lui Pettazzoni este acela de a fi ştiut să dozeze extraordinara complexitate a disciplinei istorico-religioase, al cărei caracter de universalitate ar fi cu totul slăbit atunci cînd ar fi redus la ceva pur exterior, ca ipotetica şi irealizabila trecere în revistă enciclopedică a tuturor credinţelor religioase.

Dacă încercăm să ne întrebăm care ar putea fi substanţa universală intimă a ideii de religie, nu trebuie să ne gîndim atît la planul conţinuturilor, cît la o calitate de bază care, pentru Pettazzoni, coincide cu apartenenţa deplină a tuturor formelor de religie la planul istoriei. Orice religie este un produs istoric, culturalmente condiţionat de context şi, la rîndul său, în măsură să condiţioneze contextul însuşi în care operează; afirmaţia aceasta conţine atît recunoaşterea unei dimensiuni comune, cît şi prezumţia ce permite să se înţeleagă diferenţele între sistemele religioase luate individual. Diferenţe care trimit la diversităţi de ordin economic, politic, social etc. existente între diferite contexte istorice: în rezumat, pluralitatea religiilor trimite la pluralitatea istoriilor şi viceversa. Datul esenţial care se deduce din cele afirmate pînă acum este că orice religie dovedeşte, într-un mod de netăgăduit, înscrierea totală în dimensiunea istorică a grupurilor umane care au făurit-o sau care o profesează: această afirmaţie, absolut evidentă atunci cînd se vorbeşte despre popoarele aşa-numite civilizate, dobîndeşte cu totul altă pondere atunci cînd discursul se referă la „primitivi" sau la „sălbatici", consideraţi în tradiţia etnografică germană, cu care mai ales Pettazzoni trebuie să se confrunte în mod critic, *Naturvölker* şi, în consecinţă, în afara istoriei, incapabili să producă istorie şi cultură, îndepărtaţi în planul instinctului pur. Aplicarea ideii lui Pettazzoni despre religie la sistemele mitico-rituale ale „primitivilor" este menită să dezintegreze noţiunea de „popoare ale naturii".

Metoda de investigare a religiilor astfel concepută se bazează pretutindeni pe comparativismul istoric, care presupune identificarea analogiilor dintre formele cele mai diverse ca faze preliminare, permiţînd apoi să se definească riguros specificitatea fiecărui fenomen în parte, a fiecărui context în parte. Obiectivul următor al comparativismului istoric este reconstituirea procesului de formare a unui produs religios dat sau a unei religii date în ansamblul ei. Momentul iniţial îl pune întotdeauna pe cercetător în legătură cu fenomene deja deplin structurate. Ceea ce îl distinge pe istoricul religiilor care adoptă sistemul istorico-comparativ rezidă în capacitatea de a transforma *phainómenon* în *genómenon*, reconstituind etapele alcătuirii sale istorice. Dacă se proiectează acest principiu operativ în domeniul religiilor aşa-numiţilor primitivi, avem posibilitatea concretă de a documenta, chiar dacă dintr-un unghi de vedere particular, devenirea istorică a popoarelor de interes etnologic, în relaţie cu care calificativul de *Naturvölker* apare şi mai lipsit de temei.

Platforma teoretică şi metodologică prin care se rezolvă în întregime în istorie faptele religioase, şi care îşi propune să se întoarcă la originile in-

tegral umane ale acestora, fără nici o referire la factori extraumani sau supraumani, este în mod limpede incompatibilă cu gîndirea teologică. Pettazzoni, conştient dintotdeauna de planul speculativ al diversităţii radicale dintre perspectiva istorico-religioasă şi perspectiva teologică, s-a remarcat prin polemica ştiinţifică fertilă purtată la adresa unei orientări de gîndire care tindea în mod ambiguu să amestece cele două orientări difuze. Concret, polemica lui Pettazzoni are drept obiect teoria „monoteismului primordial" (*Urmonotheismus*), formulată de părintele W. Schmidt din Şcoala istorico-culturală vieneză – teoria care pretindea să furnizeze o fundamentare obiectivă, cu ajutorul reinterpretării datelor etnografice, credinţei originare într-un „Dumnezeu infinit de bun şi drept precum un suveran", care s-ar fi revelat primilor oameni. Cercetătorul italian demolează întregul edificiu al „monoteismului primordial" care încerca să concilieze doctrina revelaţiei cu datele cercetării ştiinţifice: date privitoare, în cazul de faţă, la „Fiinţele supreme", prezente în unele religii „primitive" şi considerate, fără baze ştiinţifice întemeiate, ca nişte figuri derivate din originarul Dumnezeu monoteist, căruia îi vor păstra caracteristicile. Printre altele, Pettazzoni subliniază eroarea constînd

> în considerarea ca fiind primordial a ceea ce nu este de fapt, transferînd celei mai arhaice civilizaţii religioase ideea de Dumnezeu proprie civilizaţiei noastre occidentale, cea care din Vechiul Testament a trecut în Noul Testament şi care a fost ulterior prelucrată în creştinism. Monoteismul, în realitatea sa istorică concretă, este credinţa într-un singur Dumnezeu şi negarea tuturor celorlalţi zei. Ca atare, el presupune politeismul şi nu poate fi, aşadar, forma primară a religiei.[94]

Transpare şi din această observaţie preocuparea, mereu constantă la Pettazzoni, de a nu extinde în mod arbitrar produsele noastre religioase şi schemele de gîndire care le susţin la alte contexte, chiar şi atunci cînd ne referim la primii oameni, la lumea „primitivă" sau la alta. Dacă nu ţinem seama de limitele istorice în cadrul cărora numai acele produse şi acele scheme au valabilitate deplină, ajungem la absolutizarea lor neîntemeiată, negînd de fapt revizuirea ideii tradiţionale de religie, pe care tocmai recunoaşterea pozitivă a diversităţii culturale a făcut-o să fie pusă ca o problemă prioritară.

2. Relaţia Pettazzoni–Eliade

Am scos în evidenţă caracterul de „produs istoric" pe care Pettazzoni îl atribuie religiei, oprindu-ne pentru a reflecta, în acest timp, asupra diferitelor sale implicaţii. A rămas încă în suspensie chestiunea definirii ulte-

[94] *Idem*, p. 5.

rioare a predicatelor care fac din religie o realitate culturală autonomă distinctă de alte produse ale creativităţii omeneşti: chestiune ce trebuie abordată dintr-o perspectivă care să nu permită confuzia între particular şi universal şi care să fie în măsură a transcende formele religioase individualizate, pentru a le problematiza mai apoi în lumina unui cadru de referinţă teoretic de amplă respiraţie.

Chiar şi deplasîndu-ne în această direcţie, ne vine în ajutor o scriere din ultima fază activă a lui Pettazzoni: este vorba, mai exact, despre ultima scriere, lăsată sub formă de însemnări, îngrijită şi publicată prin strădania lui Angelo Brelich[95]. Caracterul fragmentar al lucrării nu afectează cîtuşi de puţin soliditatea întreprinderii: este ca şi cum autorul ar fi dorit de la început să dea o formă concretă pilonilor – teoretici şi metodologici – meniţi să susţină edificiul eseului pe care îl avea în minte; acesta nu a fost niciodată scris în formă finită, survenind moartea, dar rîndurile acelea au rămas ca o mărturie preţioasă de gîndire articulată şi închegată. O întrebare poate să orienteze investigaţia care ne stă în faţă: în care cadru specific se situează religia? Luînd drept coordonate carteziene ale discursului excepţia şi regula, Pettazzoni răspunde cu următoarele cuvinte:

> Nu este nevoie să ridicăm excepţia la rang de normă! Datul pozitiv este norma, rutina, viaţa cotidiană a omului. Excepţia o constituie momentele de viaţă mai intensă. În primul rînd, cele în care se află în joc existenţa: partida de vînătoare, războiul. Aici se află lumea religiei. Este o lume reală. Chiar şi lumea normei este reală [...]. Şi chiar şi aici operează religia (eliminarea magică a păcatului) etc.
>
> Nu e adevărat că numai lumea arhetipurilor constituie realitatea: chiar şi istoria este realitate, pentru că întreaga viaţă este realitate.[96]

Fragmentul examinat conţine un principiu normativ de bază, în virtutea căruia devine posibilă recunoaşterea locului ce i se cuvine religiei în cadrul realităţii omeneşti: ea aparţine cu precădere sferei extraordinarului, chiar dacă ea poate face parte în mod episodic din lumea normei. Dimensiunea extraordinarului – se precizează de îndată – este proprie acelor circumstanţe speciale ale vieţii colective care reclamă un grad de tensiune mult mai ridicat decît se întîmplă în mod obişnuit. Puţinele exemple aduse (partida de vînătoare, războiul) evocă situaţii-limită în care existenţa umană trebuie să se confrunte în mod direct cu propria antiteză, moartea: fie cea provocată, fie cea suferită.

Faptul că lumea religiei e pusă sub semnul rupturii echilibrelor care susţin viaţa de rutină nu este o condiţie suficientă pentru a o proiecta dinco-

---

[95] R. Pettazzoni, *Gli ultimi appunti*, de îngrijită de A. Brelich, *SMSR*, 31 (1960), pp. 23–55.

[96] *Idem*, p. 43.

lo de graniţele umanului, deoarece despre „lume" se vorbeşte mereu, deci despre o realitate ordonată din punct de vedere cultural plăsmuită cu scopul de a răspunde unor nevoi sociale cu caracter excepţional. La aceasta trebuie să adăugăm că însăşi excepţionalitatea reprezintă un moment care se înscrie în dialectica existenţei umane şi nu trimite în mod necesar la o dimensiune care o transcende. Lumea religiei şi lumea normei sînt în definitiv opuse şi, în acelaşi timp similare, întrucît ambele sînt clasificabile ca produse istorice.

Identificarea acestor principii călăuzitoare reprezintă rodul unui intens dialog intelectual pe care Pettazzoni a ştiut să-l iniţieze cu Mircea Eliade, ilustrul istoric al religiilor de origine română, a cărui teorie a religiilor este legată de prezumţiile ideologice ale fenomenologiei religioase. Lui Eliade trebuie să-i recunoaştem, printre altele, meritul de a fi contribuit, într-o măsură deloc neglijabilă, la sensibilizarea culturii occidentale contemporane în legătură cu problematicile proprii ştiinţei religiilor, opunîndu-se tuturor încercărilor de a devaloriza în mod acritic şi preconceput faptul religios, ale cărui complexitate şi caracter esenţial au fost în mod tăios remarcate. În scopul de a înţelege sensul dezbaterii, care şi astăzi ne apare ca fiind bogat în sugestii, poate fi utilă citirea în continuare a unui fragment din Eliade în care apar temele centrale abordate de Pettazzoni, înscrise, firește, într-o perspectivă hermeneutică diferită. Trebuie spus, ca premisă, că pentru Eliade noţiunea de religie se sprijină pe dihotomia sacru/profan: primul termen se identifică vieţii religioase, în timp ce al doilea cuprinde viaţa seculară; noutatea gîndirii lui Eliade în raport cu cea a lui Pettazzoni apare în relaţie cu modul de a concepe planul realului.

> Sacralitatea este înainte de toate *reală*. Cu cît omul este mai religios, cu atît este mai real, cu atît se desprinde de irealitatea unei deveniri lipsite de semnificaţie. De unde tendinţa omului de a „consfinţi" întreaga sa viaţă. Hierofaniile sacralizează Cosmosul; riturile sacralizează Viaţa. Această sacralizare se poate obţine şi în mod indirect, transformînd, adică, viaţa în ritual. [...]
>
> Existenţa omenească, aşadar, se realizează simultan pe două planuri paralele: cel al temporalului, al devenirii, al iluziei, şi cel al eternităţii, al substanţei, al realităţii.[97]

După cum se vede, real este numai planul sacrului, care coincide cu existenţa sub semnul excepţionalului; sfera cotidianului (sau profanului), înscrisă în fluxul devenirii, este în sine neautentică şi iluzorie, lipsită de valoare şi realitate. Dacă profanul aspiră la plenitudinea realităţii, el trebuie în mod necesar să se transforme în opusul său, autoanulîndu-se: în această perspec-

---

[97] M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Torino, 1954, pp. 476–477 [vezi şi ed. rom.: *Tratat de istorie a religiilor*, trad. de Mariana Noica, Humanitas, 1992 (ed. întîi), 1995 (ed. a doua), 1999 (ed. a treia) – *n.ed.*].

tivă este evocată experienţa consacrării mediate prin utilizarea practicilor rituale. În definitiv, sacrul şi profanul se opun în mod radical între ele, aşa cum valoarea se opune nonvalorii. Pettazzoni îşi asumă în mod critic aceste premise teoretice şi încearcă să le răstoarne, cel puţin în parte: „elogiul cotidianului" are savoarea unei împăcări şi, în egală măsură, a unui răspuns polemic. Cercetătorul italian nu intenţionează să submineze edificiul construit de Eliade, prin supraevaluarea profanului în dauna sacrului, ci urmăreşte să recunoască fiecăruia dintre cei doi termeni un cadru specific propriu şi un grad propriu de realitate. Rezultă de aici că pentru Pettazzoni viaţa marcată de autenticitate nu poate să coincidă cu un singur tip de alegere existenţială, tinzînd în întregime spre multiplele epifanii ale extraordinarului: se stabilesc astfel premisele unei evaluări culturale echilibrate atît a excepţiei, cît şi a normei, efectuată în numele unităţii dialectice a realului.

Ni se pare util să reflectăm asupra a două orientări care se confruntă şi care, astăzi încă, nu par deloc lipsite de interes. Punctul de vedere teoretic al lui Eliade ni se prezintă ca o rafinată cheie de lectură nu a dimensiunii religioase în integralitatea ei, ci numai a acelui fenomen religios particular orientat spre investigarea depăşirii condiţiei umane normale, căruia i se atribuie numele de misticism.[98] Pettazzoni, la rîndul său, aspiră să înţeleagă şi să ne facă să înţelegem în general rolul special al religiei în cadrul proceselor culturale; prin urmare, el nu privilegiază momentul sacrului, ci aşază în centrul reflecţiei sale relaţia sacru/profan.

3. E. De Martino: devenire şi prezenţă umană

Un element al teoriei lui Eliade asupra căruia merită să mai zăbovim puţin, în scopul de a sesiza implicaţii ulterioare, priveşte caracterul pe care îl capătă relaţia sacru/profan. După Eliade, în societăţile arhaice şi tradiţionale prevalează tendinţa de a consacra, ritualizînd-o, întreaga înşiruire a momentelor profane, aşa cum se menţiona în paragraful anterior: această atitudine, dictată de căutarea autenticului, comportă în mod potenţial o abolire treptată a profanului ca dimensiune de sine stătătoare. Diametral opusă evadării în sacru este „rezistenţa faţă de sacru", care se bazează pe diferite categorii de motivaţii. Primul motiv este legat de esenţa sacrului, care, pe calea deschisă de R. Otto, este văzut ca o realitate ontologică, în mod intim ambivalentă, care, dincolo de puterea de a atrage la sine, o posedă şi pe cea de a respinge, de a deveni respingătoare. A doua motivaţie face apel la manifestările autonome ale sacrului: rezistenţa în chestiune reprezintă o formă

[98] Cf. D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma, 1979.

de apărare de care omul se foloseşte în faţa acelor solicitări ale sacrului care au tendinţa „să cuprindă *complet şi irevocabil* valorile sacre"[99]. La aceasta se adaugă un al treilea factor, care completează cele spuse mai sus: opoziţia faţă de sacru, implicînd evadarea din autenticitate, este de asemenea rodul „importanţei crescînde pe care tind s-o dobîndească, în special în religiile «evoluate», valorile vieţii umane, şi, în primul rînd, atitudinea vieţii umane de *a fi* în istorie şi de a *face* istorie"[100]. După Eliade, omul istoric pare în mod esenţial sfîşiat între repulsia fundamentală de a se preda complet sacrului şi imposibilitatea de a renunţa cu totul la acesta: de aici contradicţia între nostalgia autenticului şi lipsa de autenticitate existenţială asumată de fapt.

Dincolo de deosebirea clară dintre societăţile arhaice şi cele evoluate, există un factor care permite să le apropiem între ele: relaţia sacru/profan este văzută, în fiecare dintre cazuri, ca o relaţie în care unul din cei doi termeni tinde să-l excludă pe celălalt. Se trece de la alternativa pozitivă (consfinţirea întregii vieţi omeneşti) la alternativa negativă (opoziţia faţă de sacru), fără să se aibă în vedere ipoteza unei integrări între cele două polarităţi, întrucît acestea nu sînt considerate ca părţi ale unui întreg care ar putea fi recompus, şi nici nu sînt situate la acelaşi nivel. Dimensiunea realului, a autenticului, a plenitudinii sensului este prerogativa exclusivă a sacrului, existînd de la sine: se deduce de aici că singurul raport purtător de necesitate este acela care proiectează profanul, în mod intrinsec lipsit de semnificaţie, în sfera sacrului, cu scopul de a dobîndi valoare.

Poate părea util să luăm drept punct de referinţă acest tip de a pune problema, cu scopul de a încadra în mod critic viziunea sacrului elaborată de Ernesto De Martino, care reprezintă probabil vîrful teoretic cel mai avansat în cadrul şcolii istorico-religioase italiene. Conflictul De Martino–Eliade (asemenea celui care îl opunea pe Pettazzoni lui Eliade) constituie un caz de polemică fecundă şi stimulantă, a cărei semnificaţie, dincolo de personalităţile celor doi savanţi, priveşte două orientări de gîndire şi astăzi foarte prezente în cultura noastră.

Pentru Eliade, după cum tocmai am văzut, devenirea ca atare posedă o valenţă puternic negativă: cufundarea în sacru oferă prilejul de a realiza o evadare salvatoare din irealitatea duratei profane. De Martino, la rîndul său, ia ca premisă a reflecţiei sale teoretice nu negativitatea devenirii în sine, ci pe aceea a unor segmente particulare ale devenirii, definite drept „momente critice ale devenirii". Într-un celebru eseu, din care vom cita un fragment semnificativ, cercetătorul italian conturează caracterul unor aseme-

[99] M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, *op. cit.*, p. 477.
[100] *Idem*, p. 478.

nea momente şi, mai ales, meditează asupra raportului care le leagă în mod intim de dimensiunea sacrului.

> Momentele critice ale existenţei pot fi cele legate de căutarea hranei şi de nutriţie, de fabricarea şi de folosirea unor unelte tehnice, de raporturile sexuale şi de criza pubertăţii, de raportul cu duşmanul sau cu străinul, de traversarea sau de ocuparea unor teritorii noi [...]. În toate aceste momente, istoricitatea *iese în afară*, ritmul devenirii se manifestă cu deosebită evidenţă, sarcina umană de „a fi" este în mod direct şi irevocabil chemată în instanţă, ceva decisiv se întîmplă sau este pe cale să se întîmple, constrîngînd prezenţa să se întîmple, să iasă afară din ea însăşi, să se implice şi să aleagă: caracterul critic al acestor momente rezidă în faptul că în ele riscul de a nu fi este mai intens, şi deci recuperarea culturală este mai urgentă: în ceea ce priveşte modurile acestei recuperări, ne vom limita aici la marea temă a *dezistorificării religioase*. Devenirea provoacă angoasă, mai ales în momentele critice ale existenţei: instituţia religioasă a dezistorificării sustrage aceste momente iniţiativei umane şi le rezolvă *în interacţiunea identicului*, unde se realizează anularea sau mascarea istoriei angoasante.[101]

Pentru a pătrunde complicata esenţă a pasajului demartinian, trebuie să lămurim mai întîi o serie de idei: trebuie spus, înainte de toate, că acel caracter critic al momentelor respective nu depinde de fapte de ordin natural, ci reprezintă reflexia importanţei cruciale („ceva decisiv se întîmplă, sau este pe cale să se întîmple") pe care ele o dobîndesc în cadrul unei structuri economico-sociale, din cînd în cînd bine determinată. Importanţă crucială pentru subiecţii umani chemaţi să-i facă faţă şi asupra cărora apasă povara unei alegeri care comportă consecinţe fundamentale. Astfel este luat în consideraţie un factor care joacă un rol-cheie în sistemul teoretic pus la punct de De Martino: subiectul uman, înţeles cu precădere (dar nu în mod exclusiv) colectiv. Dar nu despre subiectul uman în sens generic este vorba, ci de *prezenţa umană în cosmos*: în această noţiune se concretizează „fiinţa", înţeleasă în accepţiunea heideggeriană, preluată în mod critic de către De Martino.

Este necesar, în acest punct, să încercăm a circumscrie ideea de prezenţă: printre multiplele definiţii formulate de către De Martino, ne vom opri asupra uneia care se remarcă prin concizie şi incisivitate, întîlnită în scrierile inedite publicate recent. „Prezenţa este mişcarea care transcende situarea în valoare."[102] Prezenţa este, aşadar, dinamism cultural în virtutea căruia omul nu se limitează să suporte situaţii în care se află implicat în mod obiectiv, ci este în măsură să le confere o semnificaţie cu desăvîrşire umană (valoarea), care îndeamnă la asumarea lor în mod conştient şi activ. Să ne

---

[101] E. De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, *op. cit.*, pp. 18–19.

[102] E. De Martino, *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, ed. îngrijită de M. Massenzio, Lecce, 1995, p.103.

limităm, pentru moment, la aceste schiţări orientative, pentru a nu pierde din vedere tema de bază, care priveşte momentele critice, aflate sub semnul unui paradox dramatic. Ele reclamă o prezenţă umană colectivă deosebit de vigilentă, avînd în vedere importanţa excepţională a întîmplărilor care au loc; dar tocmai povara excepţionalităţii poate să provoace paralizia prezenţei şi, o dată cu aceasta, staza activităţii valorizante: stază căreia îi corespunde regresia culturii la natură.

Atunci cînd se află în joc destinul întregii colectivităţi, nu se poate asuma riscul care să nu fie transcenderea situaţiei în valoare: pentru a împiedica o asemenea eventualitate, trebuie luate contramăsuri adecvate. Din clipa cînd momentele critice, legate în general de fazele mai importante ale diverselor cicluri productive, sînt cunoscute dinainte, prin decizie colectivă, parafată de tradiţie, se stabileşte ca ele să fie trăite într-un mod diferit faţă de cel obişnuit, ca şi cum s-ar intra într-o dimensiune spaţio-temporală *alta*. Nu este o întîmplare faptul că momentele critice coincid cu tot atîtea instituţii festive, care reactualizează dimensiunea sacrului, în care existenţa socială se conformează modelelor mitico-rituale, depozitare ale memoriei colective. Am ajuns astfel în pragul dezistorificării religioase, asupra valenţei hotărîtoare asupra căreia ne-a atras atenţia De Martino, şi care conţine un discurs de sine stătător. Înainte de a începe un nou parcurs, se cuvine să spunem cîteva cuvinte de încheiere cu privire la temele deja abordate: revenind pe scurt la confruntarea De Martino–Eliade, se poate afirma în mod legitim că pentru ambii recurgerea la sfera sacrului are o funcţie mîntuitoare şi că, pentru ambii, legătura religie–criză are o semnificaţie centrală. Specificitatea reflecţiei lui De Martino rezidă în faptul de a considera adoptarea simbolismului mitico-ritual necesară în anumite cazuri particulare, şi nu întotdeauna. Este vorba de o măsură culturală aptă să facă faţă pericolelor extreme implicite în devenire şi, deci, urmărind în ultima analiză să-l restituie pe om planului devenirii istorice, unde se află singurele posibilităţi de realizare umană.

SĂRBĂTOARE

Sărbătoarea este un rit caracterizat, înainte de toate, de o ordine temporală specială: timpul sărbătorii este asimilabil timpului „altul" al mitului, aşadar, instaurarea sa comportă întreruperea devenirii normale, cu consecinţa ieşirii din cotidian. În sărbătoare se realizează recuperarea dimensiunii alterităţii sacre, la toate nivelurile, începînd cu cel temporal. Celebrarea festivă cade, de obicei, în împrejurări deosebit de semnificative ale vieţii sociale (un exemplu edificator pentru toţi: momentul recoltei în civilizaţiile bazate pe economia agrară), atunci cînd se determină premisele pentru inaugurarea unui nou ciclu existenţial. Cu aceste prilejuri de cotitură, recurgerea la ritul festiv slujeşte, de obicei, la reactualizarea cotiturii originare şi

paradigmatice: trecerea de la haos la ordine, care a luat formă în dimensiunea creatoare a mitului, concomitent cu întemeierea sistemelor de valoare capabile să confere sens existenţei umane.

Sărbătoarea, prin urmare, alături de valoarea retrospectivă (întoarcerea cu faţa înapoi către timpul începuturilor), posedă o nu mai puţin importantă valoare prospectivă, în măsura în care ea repropune fundamentele mitice pornind de la care se garantează din cînd în cînd înlănţuirea ordonată a lucrărilor şi a zilelor care ritmează timpul normal. În concluzie, graţie unei instituţii precum sărbătoarea, momentele importante ale vieţii sociale nu sînt lăsate la voia întîmplării, ci sînt asumate din punct de vedere cultural pentru a deveni tot atîtea puncte ferme ale organizării calendaristice proprii fiecărei civilizaţii istoric determinate.

4. E. De Martino: problema dezistorificării

Dezistorificarea înseamnă pur şi simplu negarea, ocultarea istoriei: această negare capătă semnificaţii cu totul diferite, după cum comportă sau nu controlul cultural. În cazul în care s-a asumat şi s-a disciplinat din punct de vedere cultural, instituţionalizîndu-se totodată din punct de vedere social, dezistorificarea îndeplineşte un rol pozitiv de mare însemnătate; în caz contrar, ori de cîte ori se vorbeşte despre o insurgenţă spontană de tipul celor întîlnite în domeniul psihopatologiei, dezistorificarea indică un regres, o pierdere necompensată. Pentru a deosebi cele două modalităţi opuse ale fenomenului, se vorbeşte despre dezistorificare instituţională, pe de o parte, şi despre dezistorificare nerelativă, pe de alta. Dezistorificarea care are loc în cadrul religiei şi care se exprimă prin limbajul simbolic al miturilor şi al riturilor este de tip rafinat cultural şi slujeşte la protejarea celor care evită pericolul dezistorificării nerelative ce se manifestă în situaţiile riscante pentru prezenţă.[103] Cum se explică o asemenea protecţie? Ea se manifestă pe două planuri interdependente: cel al realităţii exterioare şi cel al subiecţilor umani chemaţi să opereze în el.

Dacă situaţia obiectivă este de natură să pună în dubiu posibilitatea de a fi stăpînită pe cale umană, instituirea dezistorificării religioase are grijă să o nege prin ceea ce este de fapt, prezentînd-o *ca şi cum* ar fi repetarea unei situaţii analoage care s-a verificat în *illud tempus* al mitului. Aceasta implică asimilarea prezentului critic cu existentul dintotdeauna, altfel spus, cu o paradigmă absolută a crizei, în care criza însăşi şi-a aflat o defulare pozitivă. Graţie intervenţiei acestui tip de mediere culturală, înşiruirea de

[103] E. De Martino, „Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioani", *SMSR*, 28/1 (1957), p. 94.

fapte contingente nu este abordată de către comunitatea umană în istoricitatea sa nudă, ci devine susceptibilă de corelare ca replică a unui episod exemplar deja trăit, păstrat în ungherul sacru al memoriei colective. Ca efect al acestei replăsmuiri transfiguratoare, gravitatea momentului critic este depotențată și, în paralel, efectele sale devastatoare asupra prezenței apar atenuate.

Actorii umani, la rîndul lor, se ascund în spatele măștii figurilor mitice care au trăit faptele de criză-recuperare reevocată în mod colectiv, comportîndu-se *ca și cum* ei înșiși ar fi fost protagoniștii mitului, ale căror cuvinte și gesturi le repetă. Dimensiunea temporală care constituie fundalul acestei complexe trame simbolice este aceea a SĂRBĂTORII*, care reînnoiește în mod ritual spațiul și timpul mitului. Factorul care unifică diferitele niveluri examinate este constituit din dinamica lui „ca și cum": „ca și cum", indice al depășirii culturale a existentului, poate fi considerat drept semn distinctiv al dezistorificării religioase.[104] Un al doilea element recurent, inseparabil de primul, îl reprezintă tematica repetiției. Chiar M. Eliade, în lucrarea sa ce mai celebră, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*, Paris, 1949, a pus în lumină legătura arhetip mitic/repetiție rituală analizat mai înainte, situîndu-l în centrul experienței religioase. De Martino reia această temă și o reformulează, problematizînd-o potrivit propriei sale gîndiri.

Repetiția apare la De Martino ca un fenomen de mare complexitate, prin multitudinea fațetelor sale; ea aparține de drept naturii și apariția sa în cadrul cultural pune probleme considerabile.

> Natura tinde către eterna reîntoarcere deoarece este leneșă, deoarece întoarcerea la identic este modul cel mai economic al devenirii, deoarece este incultă: ea este dominată de repetiție, de o necesitate uriașă de a se repeta; [...] coacțiunea de a repeta, care este fără dramă în natură (regularitatea cerului înstelat), în om este ca un fel de boală psihică, ca o dezarticulare și ca o năruire a prezenței și a universului, ca un instinct al morții (legea morală nu va mai invidia niciodată regularitatea cerului înstelat, deoarece această regularitate ar echivala cu moartea sa).[105]

Și totuși, există o modalitate de a repeta care aparține pe deplin planului culturii și care nu este prin nimic un simptom de regres pe plan natural: este vorba de repetarea care nu-și manifestă *impulsul*, ci care ascultă de o regulă umană precisă. În dimensiunea ritului, plăsmuită din punct de vedere cultural în fiecare din părțile sale și în cele mai mici detalii, se evidențiază un tip de repetiție nespontană, supusă întru totul disciplinei omenești.

---

[104] E. De Martino, *Storia e Metastoria*, *op. cit.*, pp. 122–131.

[105] E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, 1977, p. 223.

Prezenţa care repetă, itinerînd în mod ritual un model mitic, deşi face parte din ordinea culturii, nu se află totuşi în deplinătatea facultăţilor sale operative, prin însuşi faptul de a repeta, care exclude *a priori* libertatea şi responsabilitatea iniţiativei. Dacă luăm ca punct e referinţă pentru judecată prezenţa normală înscrisă în realitatea domesticită din punct de vedere cultural, e lesne să conchidem că prezenţa rituală, care se realizează pe planul magico-religios, este o prezenţă „slabă", fiind mutilată de autonomia sa decizională: o prezenţă, în definitiv, care se aşază mai jos de nivelurile atinse în mod obişnuit.

Există însă un al doilea punct de referinţă, în raport cu care putem măsura consistenţa prezenţei ce operează în dimensiunea simbolismului mitico-ritual: el e reprezentat de angoasa care cuprinde momentele de criză. Angoasă care trebuie înţeleasă nu în sens generic, ci într-o accepţie bine determinată, sintetizată în fragmentul următor:

> Prin angoasă se trăieşte catastrofa ethosului transcenderii, adică a acelui ethos primordial a cărui desfăşurare înseamnă prezenţă pentru situaţiile lumii, voinţă de cultură şi de istorie: unde în angoasă prezenţa se deprezentifică, lumea se demundanizează, istoria se dezistorifică şi cultura îşi pierde însăşi posibilitatea de a mai fi, din cauza prăbuşirii oricărei semnificaţii posibile a vieţii omeneşti. În angoasă neantul avansează: nu neantul acesta sau acela, ci al aceleiaşi energii culturale calificante, şi al aceleiaşi deschideri spre existenţă.[106]

În raport cu un astfel de punct de referinţă, ceea ce părea doar slabul semnal al unei existenţe în lume, redusă la simplul exerciţiu al repetării, dobîndeşte brusc o semnificaţie enormă: el devine simptomul capacităţii prezenţei de a rezista ameninţării cu aneantizarea. Cu alte cuvinte, acelaşi fenomen care, examinat dintr-un anume punct de vedere, părea de mică importanţă, înscris într-o nouă perspectivă, mai pertinentă, dobîndeşte o valoare pe care nu este exagerat să o definim esenţială. Ea nu este astfel întrucît practica mitico-rituală, ancorată în modele de comportament superindividuale şi valabile dintotdeauna, reuşeşte să menţină în viaţă o scînteie a prezenţei, forma sa embrionară, care, o dată depăşită faza critică, se va putea desfăşura în sfîrşit în toată plenitudinea sa.

Revenind la polemica Eliade–De Martino, deosebirea dintre cei doi cercetători nu poate fi banalizată, afirmînd pur şi simplu că primul supraevaluează, iar al doilea subevaluează dimensiunea sacrului. Chestiunea este mai complexă, deoarece pe lîngă divergenţe, fără îndoială accentuate, există şi convergenţe, dintre care cea mai semnificativă priveşte recunoaşterea comună a rolului fundamental pe care îl capătă recursul la dimensiunea sacrului. Deosebirea de fond rezidă în faptul că pentru Eliade proiecţia în sfe-

---

[106] E. De Martino, *Storia e Metastoria*, *op. cit.*, p. 110.

ra mitico-rituală posedă o valoare în sine, pe cînd pentru De Martino ea are valoare nu în absolut, ci doar în raport cu situaţia angoasantă despre care am amintit. Trebuie să se observe apoi că în optica lui De Martino, oricît de relevantă ar fi funcţia momentului religios, acesta reprezintă o paranteză excepţională, menită să favorizeze recuperarea domesticităţii profane, după cum vom putea observa în continuare. Există aici implicită ideea că realizarea umană deplină nu se află dincolo de „lumea" profană, ci tocmai înlăuntrul ei.

5. Problema hierogenezei la E. De Martino

Pe baza celor afirmate în paragraful de mai sus, se poate vorbi despre o funcţie protectoare fundamentală exercitată faţă de prezenţa umană de către instituţiile magico-religioase: funcţie care, în ochii lui De Martino, capătă în sine specificul dimensiunii magico-religioase înlăuntrul orizontului culturii. Vom aborda în continuare *vexata quaestio* a deosebirilor şi a afinităţilor dintre religie şi magie; pentru moment, să semnalăm că în cadrele teoretice demartiniene sfera sacrului, care penetrează atît religia, cît şi magia, are toate însuşirile necesare unui produs cultural, modelat în mod colectiv pentru a răspunde unor necesităţi umane de bază. Rezultă de aici că individuaţia procesului de formare a sacrului (sau hierogeneza) coincide cu înţelegerea deplină a acestor necesităţi, considerate nu numai din punctul de vedere teoretic, ci şi în manifestarea lor concretă în cadrul diverselor civilizaţii umane. În acest context prevalează, din motive evidente, perspectiva teoretică: pentru a aborda, între aceste limite, tema hierogenezei, trebuie să pornim de la problema prezenţei umane, bun suprem şi, în acelaşi timp, fragil, după cum ne vom aminti.

Sacrul, considerat în mod abstract, este un fenomen cultural creat în scopul de a îngrădi, din unghiuri diferite, riscul pierderii prezenţei. Să luăm în considerare, de pildă, norma care stabileşte concentrarea manifestărilor crizei în anumite momente instituţionalizate: ca o consecinţă a acestei reguli, durata crizei, care în sine nu cunoaşte limite, se vădeşte a fi circumscrisă şi, prin aceasta, se determină posibilitatea de a pune la adăpost de ea segmente temporale considerabile. Acestor consideraţiuni se adaugă ceea ce s-a afirmat în legătură cu dezistorificarea religioasă şi cu transfigurarea mitico-rituală care decurge de aici. Aceasta din urmă are o importanţă crucială, deoarece, în timp ce criza obiectivă nu oferă nici o perspectivă sigură de reintegrare culturală, criza replăsmuită în modurile mitului şi ale ritului comportă recuperarea. În definitiv, pericolul ca prezenţa umană să se piardă, devenind altceva decît sinele, nu porneşte de la conştiinţa colectivă, ci este asuma-

tă dînd naştere unei serii de instituţii religioase care oferă oportunitatea de a acţiona asupra crizei. În măsura în care aceasta din urmă devine obiect al unui control, se profilează la orizont recuperarea dimensiunii pe deplin umane a existenţei sprijinită de valori profane împărtăşite în plan social.

Sfera sacrului este pusă de către De Martino, ca şi de către R. Otto, sub semnul lui „radical altul": pornind de la acest punct, drumurile parcurse de cei doi cercetători diverg în mod profund. Alteritatea despre care vorbeşte De Martino nu este concepută, aşa cum o face Otto, ca o realitate ontologic dată, total autosuficientă, înzestrată cu puterea de a acţiona asupra omului, atrăgîndu-l şi respingîndu-l; ea este evaluată drept un produs *sui generis* a cărui origine se poate reconstitui: mai precis, el este rezultatul unui proces specific de transfigurare simbolică. Concret, alteritatea radicală care defineşte sacrul reflectă înstrăinarea prezenţei: nu o reflectă în mod mecanic, ci o replăsmuieşte din punct de vedere cultural, astfel încît să o facă susceptibilă de raporturi instituţionalizate.

În acest caz, modul de a proceda adoptat de către De Martino depăşeşte limitele polemicii intelectuale: el îşi însuşeşte de la R. Otto unele tematici importante şi le prelucrează astfel încît le schimbă complet sensul originar: cu alte cuvinte, în cazul în speţă, el aşază în centul atenţiei problema existenţei în lume şi a înlăturării tuturor instanţelor metafizice care se leagă de o matrice teologică. Iată cum este formulată dubla polaritate (*tremendum* şi *fascinans*) a sacrului în rescrierea lui De Martino:

> Se înţelege bine, din această perspectivă, deoarece experienţa sacrului conţine întotdeauna manifestarea unei forţe „cu totul alta", absolut separată de profan, demonică şi plină de risc: este momentul în care prezenţa se retrage îngrozită din faţa procesului propriei sale înstrăinări, din faţa sinelui care devine altul [...]. Pe de altă parte, dacă prezenţa se retrage îngrozită din faţa a orice altceva, nu se poate dezinteresa, deoarece niciodată ca aici *res tua agitur*: este vorba, într-adevăr, de acel *tuo*, de cel mai radical *tuo* care poate fi.[107]

Demersul teoretic al lui De Martino, care stă la baza unei metodologii a cercetării cu caracter interdisciplinar[108], ne apare ca posedînd o respiraţie intelectuală extraordinară; dincolo de conţinuturile specifice, asupra cărora ne putem exprima chiar unele rezerve, ceea ce stîrneşte interesul ştiinţific este nucleul său, constînd în propunerea de a evalua sacrul în relaţie cu motivaţiile umane care îi determină geneza. Tocmai referitor la acest obiectiv, e posibil să trasăm o linie de demarcaţie, care şi astăzi îi poate orienta pe cei ce abordează domeniul studiilor privitoare la religii, dintre cei care

---

[107] E. De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, *op. cit.*, pp. 17–18.

[108] E. De Martino, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, *op. cit.*, pp.105–107.

consideră planul sacrului drept un dat şi care îl descriu, renunţînd la problema genezei (este cazul fenomenologilor religiei), şi cei care aşază această problemă la temelia cercetărilor lor. Trebuie să conştientizăm această divergenţă de orientare, care nu exclude, între anumite limite, posibilitatea dialogului cu scopul de a face alegeri conştiente şi coerente din punct de vedere cultural.

Rămîne de clarificat un punct important privind cele două niveluri care caracterizează producţia lui De Martino: dată fiind dimensiunea complexă a prezentei analize, s-a acordat o poziţie privilegiată dimensiunii speculative; ar fi însă reductiv să credem că acest aspect ar epuiza cercetarea lui De Martino, care se mişcă şi pe terenul analizelor circumscrise unor fenomene specifice (ca instituirea bocetului funebru studiat în *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino, 1958, sau ca tarantismul, analizat în *La terra del rimorso*, Milano, 1961), considerate în raport cu contexte socio-economice bine individualizate. Nu trebuie să ne gîndim la două niveluri scindate între ele, întrucît speculaţia teoretică conferă consistenţă „cercetărilor moleculare", care, la rîndul lor, permit ca activitatea teoretică să fie supusă unei continue verificări.

6. E. De Martino: magie şi religie

De Martino a dedicat definirii trăsăturilor distinctive ale magiei ca fenomen cultural o lucrare pe care unii cercetători o consideră capodopera sa: *Il mondo magico*, Torino, 1948: este vorba despre o carte complexă şi de mare rigoare intelectuală, care se pretează la o multitudine de niveluri de analiză. Printre primele puncte teoretico-metodologice abordate se află şi cel referitor la atitudinea mentală pe care trebuie s-o avem faţă de magie, care ni se prezintă nouă, occidentalilor, sub semnele cele mai atrăgătoare ale diversităţii culturale. De Martino afirmă că, pentru a pătrunde sensul acesteia din urmă, trebuie să punem între paranteze patrimoniul nostru de idei, inadecvat înţelegerii magiei, ca rod al unei îndelungate istorii culturale caracterizate, nu în mod secundar, de închiderea polemică în faţa a ceea ce e magie. Alternativa e limpede: fie rămînem prizonieri ai categoriilor interpretative occidentale, socotindu-le absolute, ceea ce duce la neînţelegerea alterităţii întruchipate de magie, fie încercăm să făurim, pornind de la documentele observate, alte categorii de judecată, care să constituie tot atîtea chei de lectură a lumii magice. În această luare de poziţie este conţinut noul tip de conştiinţă critică dezvoltat în Occident, în cercurile intelectuale cele mai deschise şi mai avizate, graţie consolidării ştiinţei etnologice. Alegerea în favoarea celui de-al doilea pol al alternativei ne permite să luăm act de existenţa unui mod diferit de a organiza realitatea din punct de ve-

dere cultural, de a pune relaţia subiect/lume, pe scurt, de a exista în istorie. În aceste cîştiguri culturale (şi în altele) se concretizează depăşirea unei *forma mentis* rigid eurocentrice, al cărei punct de sosire constă într-o reînnoire radicală a istoricismului tradiţional.

Reînnoire înseamnă, de pildă, a concepe realitatea ca pe o structură culturală care capătă conotaţii diferite, după tipul de context din care face parte: aceasta comportă, în plan teoretic, recunoaşterea pluralităţii realităţilor şi obligă, indirect, ca realitatea magiei să nu fie evaluată pe baza ideii occidentale despre realitate. Nu este străină de o asemenea punere a problemelor exigenţa lui De Martino de a relaţiona doar la cultura occidentală, care le-a exprimat, sistematizările filozofice tradiţionale, cum ar fi sistemul crocian al celor patru forme; această luare de poziţie a comportat negarea caracterului universal şi etern al acestora din urmă, stîrnind faimoasa reacţie, extrem de polemică, a filozofului napolitan.[109] De Martino afirmă cu limpezime că formele tradiţionale, în general, aşadar şi categoriile crociene, „nu constituie şi nici nu pot constitui, înlăuntrul lumii magice, un interes dominant şi, prin urmare, orice judecată istorică ce ar implica exclusiv asemenea categorii e menită să nu fie pertinentă."[110]

Ne întrebăm, atunci, care este criteriul capabil să pună în evidenţă caracterul specific al magicului ca orizont de cultură şi de istorie. El rezidă, pentru De Martino, în drama prezenţei întinse între polul crizei şi cel al recuperării: dramă care capătă o pregnanţă deosebită datorită faptului că în lumea magică existenţa în lume nu constituie, ca în lumea noastră, un dat dobîndit. Nu este deja garantat, ci apare marcat de labilitate şi, în paralel, de efortul neîncetat de a se afirma, în pofida riscului care ameninţă tot timpul cu dizoluţia în neant. Pentru a măsura producţia de cultură şi de istorie proprie magiei nu trebuie să pierdem din vedere, ca factor pertinent, procesul în virtutea căruia prezenţa şi, împreună cu ea, lumea tind să se consolideze. Fragmentul următor serveşte la clarificarea acestui punct nodal:

> În lumea magică, sufletul poate fi pierdut, în sensul că în realitate, în experienţă şi în reprezentare el nu a fost încă dat, ci este o prezenţă fragilă pe care (pentru a ne exprima printr-o imagine) lumea riscă să o înghită şi să o zădărnicească. *În lumea magică, individuaţia nu e un fapt, ci o sarcină istorică, iar existenţa este o realitate ascunsă.* De aici, un complex de experienţe şi de reprezentări, de măsuri de protecţie şi de practici care exprimă cînd momentul de risc existenţial magic, cînd recuperarea culturală, şi care formează, în polaritatea lor dramatică, *lumea istorică a magiei.*[111]

---

[109] B. Croce, „Intorno al magismo come età storica", în *Filosofia e storiografia*, Bari, 1949, pp. 193–208.

[110] E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, 1973, p. 194.

[111] *Idem*, p. 97 (sublinierea noastră).

În acest mod, magia nu numai că dobîndeşte o demnitate culturală deplină, dar îşi face intrarea în lumea istoriei: nu e puţin lucru, dacă ne gîndim la evaluarea curentă a primitivilor, deţinători ai culturii magice, ca oameni în afara istoriei. Un asemenea rezultat îşi conservă pe deplin valabilitatea, atîta timp cît nu este împărtăşit, în întregime sau în parte, felul de a pune problema magicului al lui De Martino.

În eseurile ulterioare lucrării *Il mondo magico*, aparatul conceptual elaborat în funcţie de sistematizarea culturală a magiei a fost obiectul unor reflecţii ulterioare şi a devenit, nu fără oarecare exagerare, nucleul în jurul căruia gravitează definiţia noţiunii de sacru: aceasta, aşa după cum s-a observat, constituie cheia de acces la domeniile religiosului şi sacrului, care vor sfîrşi astfel prin a fi comune, chiar dacă nu pe deplin. Este de ajuns să ne gîndim la tema, deja discutată, a prezenţei în mod ritual dezistorificată cu scopul de a depăşi riscul dezistorificării nerelative: ea îşi reia sensul şi funcţia sacrului ca alteritate conotată din punct de vedere cultural şi dobîndeşte un rol esenţial atît în instituţiile magice, cît şi în cele religioase. În rezumat, problema prezenţei în criză şi căutarea rezolvării colective a crizei constituie cele două polarităţi ale dramei ce poate fi definită „magico-religioasă".

Putem oare afirma că De Martino s-a limitat pur şi simplu să extindă la religie proiectul de interpretare pus la punct prin definirea universului magic? Ar fi reductiv şi în mod fundamental inexact să punem chestiunea în aceşti termeni: nu despre o operaţiune mecanică este vorba, ci despre o reelaborare complexă, deoarece, pornind de la *Il mondo magico*, problema prezenţei umane în univers nu va înceta niciodată să-l pasioneze din punct de vedere intelectual pe autorul nostru, mereu înclinat să-şi redefinească, să-şi scrie propriile teze punîndu-le în discuţie, aşa cum atestă lucrarea postumă, *La fine del mondo*, Torino, 1977, şi scrierile inedite adunate în volumul citat, *Storia e Metastoria*. Rezultatele acestei intense munci teoretice sînt perceptibile la o privire mai puţin superficială. În drama magică, de pildă, în centrul atenţiei e situată prezenţa ca „realitate *ascunsă*", şi de aceea fragilă, pradă uşoară a riscului de a nu exista niciodată. O astfel de modalitate de a exista a fost identificată în opoziţie cu prezenţa dată, garantată, astfel încît – cel puţin aşa pare – să fie mai presus de riscul existenţial: acea prezenţă, cu alte cuvinte, care se realizează dincolo de graniţele lumii magice. În meditaţia ulterioară, care a debuşat în teoria sacrului despre care s-a vorbit, nu mai există spaţiu pentru o dihotomie de tipul abia enunţat, întrucît riscul existenţial e prezentat ca un factor constitutiv al prezenţei înseşi: din această cauză, tema protecţiei, a apărării prezenţei de criză depăşeşte bariera magiei şi cuprinde dimensiunea sacrului în întregimea sa. Edificiul dezistorificării religioase, care este produsul cel mai rafinat al speculaţiei lui De Martino asupra sacrului, nu reprezintă altceva decît o măsură de pro-

tecţie extraordinară care este încredinţată limbajului simbolic al miturilor şi al riturilor.

Cele afirmate mai sus nu comportă anularea specificităţii crizei care traversează lumea magică: în acest cadru, este riscantă înaintarea prezenţei către ţinta individuaţiei, şi deci criza se configurează ca „a nu ajunge niciodată la existenţă"; altundeva, pericolul priveşte destructurarea prezenţei, deci retragerea de pe nişte poziţii cîştigate, „a nu mai exista".

Pentru a încheia, în gîndirea lui De Martino magia şi religia au în comun funcţia fundamentală de elaborare a strategiilor culturale cu caracter simbolic destinate să garanteze existenţa în lume; linia de separare între cele două, pe care e totuşi posibil s-o trasăm în scop orientativ, are o relevanţă în mod hotărît minoră faţă de dimensiunea unificatoare. Vom face referire, în această chestiune, la un fragment semnificativ din lucrarea *Sud e magia*, apărută în 1959, în care autorul trasează liniile directoare ale gîndirii sale asupra delicatei probleme:

> Orice altă încercare de a determina raportul magie–religie pe baza unei interpretări a experienţei sacrului care să rupă legătura dialectică reală a acestui raport, şi care să exalte o religie pură fără urme de magie sau să condamne o magie pură fără urmă de religie, aparţine polemicii confesionale. Istoriografia religioasă narează întotdeauna despre o dinamică deschizîndu-se lumii valorilor, pornind de la criza existenţială şi traversînd momentul tehnic mitico-ritual. Tradiţionala antiteză între magie drept „constrîngere" rituală operată de vrăjitor şi religie ca „supunere" faţă de o realitate superioară şi ca raport moral cu divinul este în sine schematică şi superficială [...]. Magia, întocmai ca şi religia, comportă întotdeauna o reintegrare în valorile morale, fie ca şi elementară, altminteri ar fi criză existenţială şi boală. Unica semnificaţie legitimă a distincţiei dintre magie şi religie priveşte înălţimea valorilor mediate, gradul de conştiinţă şi de autonomie al acestor valori, întrepătrunderea lor cu tehnicismul mitico-ritual, de unde, în mod comparativ, numim religie o experienţă a sacrului în care valorile mediate sînt elevate şi complexe, la alt nivel de conştiinţă şi de autonomie şi întrepătrunse cu mitul şi liturghia.[112]

Pentru a înţelege tema reintegrării în valorile morale care susţin ordinea lumii e necesar să examinăm aspecte ulterioare ale unor problematici deja abordate: s-a văzut că atît magia, cît şi religia acţionează în situaţii-limită, în care linia de graniţă între natură şi cultură riscă să dispară din cauza eclipsei înspăimîntate a existenţei în lume. Instituţiile magice şi cele religioase, operînd în favoarea consolidării prezenţei, reîntemeiază prin însuşi acest fapt graniţa dintre natură şi cultură, care totuşi nu rămîne stabilită o dată pentru totdeauna. Or, salvarea prezenţei a ceea ce nu îi compromite integritatea şi autonomia echivalează cu recunoaşterea ei în lumea valorilor cultura-

[112] E. De Martino, *Sud e magia*, Milano, 1966, pp. 149–150.

le, deoarece ea nu există altfel decît ca „mişcare ce transcende situarea în valoare". În aceasta este sesizabil aspectul probabil cel mai relevant al reintegrării în valorile mundane redeschise de către dispozitivele simbolice magico-religioase: pentru ca acestea din urmă să-şi poată desfăşura acţiunea lor mediatoare în direcţia indicată mai sus, e necesar să surprindă în sine elemente în măsură să evoce dimensiunea de care prezenţa s-a detaşat parcă temporal şi la care ea trebuie să fie readusă. Văzută în această lumină, rezolvarea crizei nu este separabilă de recuperarea orizontului umanist: dacă se ţine seama de dinamica identificată mai sus, se înţelege de ce De Martino a negat cu tărie că ar exista o opoziţie între sfera magico-religioasă şi cultură. Admiţînd existenţa unor antiteze insurmontabile, „ar rămîne inexplicabil faptul că civilizaţiile s-au alimentat din viaţa religioasă"[113]. Doar dacă este situată în fundalul pe care l-am conturat treptat, funcţia specială mîntuitoare-ocrotitoare pe care De Martino o atribuie momentului magico-religios îşi dobîndeşte deplina semnificaţie.

Autorul se întoarce des la meditaţia asupra magiei şi religiei, inserînd şi pe una, şi pe cealaltă în cadrul unui unic proces: cel care porneşte de la asumarea culturală a crizei existenţiale pentru a culmina cu deplina recuperare a valorilor mundane sau profane. În ambele dimensiuni intră în joc aceleaşi dinamici şi aceleaşi componente; diferenţa depinde de evaluarea diversă a acestora din urmă: magia pune accentul pe tehnica dezistorificării mitico-rituale (care nu este, desigur, străină religiei), în timp ce religia tinde să accentueze momentul reînsuşirii valorilor mundane (care, desigur, nu lipsesc magiei). O astfel de punere a problemei dă dreptate unor prejudecăţi învechite, înclinate să discrediteze magia în faţa religiei, care pot fi puse în legătură cu anumite polemici culturale:

> Nerecunoaşterea dinamicii magico-religioase se leagă de motive istorice precise: de polemica creştină împotriva păgînismului, de polemica protestantă împotriva ritualismului catolic, de ideea unei magii naturale în Renaştere şi, în sfîrşit, de încăpăţînarea cu care gîndirea modernă continuă să numească religie propria sa convingere umanistă.[114]

Paragraful prezent, care a pornit de la reflecţia asupra magicului ca alteritate culturală, se încheie repropunînd, dintr-un unghi inedit, problema raportului noi/alţii decît noi, sau – pentru a folosi formula clasică – Occident/Lumea a Treia.

De Martino a avertizat asupra extremei complexităţi a problemei şi a propus o soluţie – prezentată aici în termeni schematici – cuprinzînd două momente legate între ele. Pe de o parte, e necesar să se elaboreze criteri-

---

[113] E. De Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, *op. cit.*, p. 21.

[114] E. De Martino, *Storia e Metastoria*, *op. cit.*, p. 156.

ile care permit accederea la ceea ce este străin din punct de vedere cultural, şi să i se facă dreptate, luînd cuvenitele distanţe faţă atitudinea eurocentrică. Pe de altă parte, trebuie să problematizăm categoriile interpretative occidentale sub stimulul diversităţii, pentru a face să se maturizeze în noi o nouă conştiinţă a genezei lor şi a limitelor lor. De Martino a teoretizat necesitatea acestui dublu obiectiv, preocupat, pe bună dreptate, de faptul că respingerea eurocentrismului, nu îndeajuns de gîndită, s-ar putea traduce printr-o devalorizare nediscriminată a culturii occidentale şi printr-o voinţă de a evada din ea ce decurge din aceasta. Să punem în discuţie sistemul de valori occidentale în prezenţa alterităţii, în loc să ajungem la el în mod mecanic, reprezintă o operaţie preliminară inevitabilă: semnificaţia finală a acestei operaţii depinde totuşi de proiectul cultural complex în care ea se încadrează.

„A pune în cauză sistemul în care ne-am născut şi am crescut" nu înseamnă să fim în mod indefinit dispuşi la renunţări dezinvolte şi lipsite de precauţie: se „pune în cauză" un anumit patrimoniu cultural pentru a-l poseda mai bine şi pentru a-l spori, pentru a-i distinge cu claritate activul faţă de pasiv, nu pentru a-l lichida şi a-l anihila cu uşurinţă.[115]

Acesta nu este prilejul potrivit pentru aprofundarea unor asemenea problematici a căror formulare completă o găsim în cadrul teoriei „umanismului etnografic"[116]: le-am semnalat datorită relevanţei lor indubitabile, mai mult decît datorită pertinenţei lor pentru istoria religiilor.

7. A. Brelich: sfera religiei

Atunci cînd i s-a cerut să redacteze *Prolégomènes* pentru *Histoire des Religions* („Encyclopédie de la Pléiade", Gallimard, Paris, 1970-1976[117]), A. Brelich s-a preocupat de pregătirea unui text care să poată duce la unitatea unei opere care era pe cît de amplă, pe atît de eterogenă, fiind încredinţată unor diverşi specialişti ai cîte unei civilizaţii religioase. Trebuia să *se răspundă la o întrebare : există o disciplină care să nu se configureze* ca simpla sumă a istoriilor religiilor celor mai variate şi care să poată furniza deci criterii teoretice şi metodologice capabile să integreze într-un discurs cultural omogen multiplele contribuţii monografice? La prima vedere, întrebarea ne poate părea retorică, dar nu e decît o impresie trecătoare : este chemată în instanţă, desigur, istoria religiilor, dar noutatea însăşi a disciplinei face necesară recurgerea la permanente verificări critice.

---

[115] E. De Martino, *Furore Simbolo Valore*, Milano, 1962, p. 77.

[116] E. De Martino, *La fine del mondo*, *op. cit.*, pp. 389–413.

[117] Lucrarea este tradusă în italiană la editura Laterza.

Prolégomènes reprezintă, aşadar, pentru Brelich o ocazie de a reflecta din nou asupra caracterelor importante ale istoriei religiilor: încă de la început se arată a fi problematică definirea subiectului său – religiile, religia – după conştientizarea imposibilităţii de a continua să se opereze într-o perspectivă eurocentrică, ca şi cum chestiunea comparării cu alteritatea culturală nu ar fi influenţat încă modul occidental de a face istorie. Brelich porneşte de la analiza unei anomalii: fenomene raportabile la orbita religiei se întîlnesc în toate religiile, dar conceptul de religie este un produs exclusiv al civilizaţiei occidentale. Prin urmare, pretenţia că această idee ar conţine în sine esenţa universală a fenomenului „religie" nu este întemeiată din punct de vedere ştiinţific, întrucît el este corelat cu o formă de religie particulară, proprie unui context istorico-cultural bine determinat. Alegerea acestui tip de abordare critică ar putea avea drept rezultat imposibilitatea de a dispune de criterii generale în măsură să identifice calităţile specifice ale religiei în cadrul manifestărilor culturii. În scopul de a evita acest risc, Brelich propune să se urmărească un procedeu experimental care să poată concilia respectul faţă de pluralitatea culturilor cu necesitatea de a formula o cheie de lectură a fenomenului „religie" de amplă respiraţie: o cheie de lectură care să nu se suprapună din exterior faptelor istorice individuate, ci să fie dedusă din analiza comparată a faptelor istorico-religioase.

Brelich trece, aşadar, în revistă elementele al căror ansamblu constituie sfera religiei (mit, rit, fiinţe supraomeneşti etc.): în această direcţie, el se opreşte spre a analiza mai întîi fenomenul credinţei religioase care, în comparaţie cu alte modalităţi ale credinţei, îşi datorează particularitatea faptului de a nu admite alternative. Obiect al unor credinţe religioase sînt entităţile supraomeneşti, ale căror însuşiri depind de tipul de civilizaţie în care se înscriu în mod organic. Un mic exemplu: o civilizaţie de vînători este interesată să creeze o figură supraomenească avînd însuşirile „Stăpînului animalelor", pe cînd o civilizaţie de cultivatori pune în centrul propriului orizont religios o figură supraomenească precum „Pămîntul mamă". Pe baza examinării caracteristicilor şi funcţiilor, e posibil să identificăm o primă categorie de FIINŢE SUPRAOMENEŞTI*: cele chemate să exprime aspectele vitale şi, în acelaşi timp, neguvernabile de către om ale realului; aspecte care devin susceptibile de a fi controlate prin intermediul cultului rezervat de către oameni entităţilor extraumane în discuţie. Divinităţile politeiste, „Fiinţa supremă", în afară de figurile deja menţionate ale „Stăpînului animalelor" şi „Pămîntului mamă", sînt tot atîtea exemple de entităţi supraomeneşti care se înscriu în cadrul delimitat.

O a doua categorie de fiinţe supraomeneşti le cuprinde pe cele care exercită o funcţie ocrotitoare faţă de grupul uman, atunci cînd acesta se află în

prezenţa unor fenomene importante din viaţa reală, care, în întregime sau în parte, scapă puterii decizionale a omului.

> Aproape că s-ar putea spune că o umanitate arhaică, aflată într-o fază de creaţie religioasă, s-a aflat în situaţia de a alege între două drumuri posibile: acela de a recrea non-umanul în forme personale pentru a stabili cu el raporturi corecte după reguli umane, sau de a-şi crea ocrotitori supraumani pentru a delega acestora sarcina de a înfrunta incontrolabilul. Spiritele tutelare ale casei, ale familiei, ale individului sau chiar ale unui individ deosebit (de pildă şamanul), strămoşii etc. aparţin celei de-a doua categorii. Împins de nevoie, omul îşi croieşte drum în acest domeniu, ajungînd să „fabrice" în mod conştient nişte fiinţe care să-l ocrotească şi să-l asiste. Pentru aceste fiinţe, făurite de mîna omului, dar învestite cu puteri supranaturale, se poate folosi şi termenul de „fetişuri", de care într-o vreme s-a abuzat. [...] Dumnezeul unic al religiei monoteiste [...] se împacă mai bine, din punct de vedere morfologic, cu al doilea din cele două mari grupuri de fiinţe supraomeneşti pe care tocmai le-am diferenţiat.[118]

Cele două categorii nu trebuie să fie considerate radical diferite, deoarece la baza credinţelor în fiinţele supraomeneşti, şi de un tip şi de celălalt, stă nevoia umană comună de a smulge domeniului cauzalităţii acele realităţi non-umane cărora li se recunoaşte o importanţă fundamentală: de aici, recursul la dimensiunea entităţilor metaistorice în scopul de a controla sau de a face să fie controlate aceste realităţi, atunci cînd alte mijloace de intervenţie nu par potrivite scopului. Aceasta implică prezumţia conform căreia conştiinţa absolutei gratuităţi a realului nu este compatibilă cu rînduiala culturală ca atare (cultura înseamnă regulă, disciplină omenească, ordine susţinută de legi precise).

La nişte concluzii asemănătoare în esenţă ajunge şi Brelich în analizarea celuilalt obiect al credinţei religioase, mitul, şi, implicit, a treia categorie de fiinţe supraomeneşti, cele operînd doar în sfera mitului, cu care îşi împart funcţia. Este scos puternic în relief rolul întemeietor al mitului, care se rezolvă în actul de a conferi un sens omenesc realităţii obiective, înscriind-o astfel în circuitul culturii. În aceste condiţii, realitatea poate fi luată ca bază pe care să se edifice rînduiala omenească. Din analiza atentă a credinţelor religioase au rezultat două elemente importante, legate între ele prin conexiuni pe care analiza însăşi le-a pus în evidenţă: ne referim la tema „controlului" şi la tema „conferirii de sens". Ne întrebăm dacă acestea din urmă pot arăta drumul care conduce la recunoaşterea dimensiunii autonome a religiei.

---

[118] A. Brelich, *Prolegomeni a una Storia delle religioni*, în H.-Ch. Puech (ed.), *Religione e storia delle religioni*, Roma-Bari, 1988, pp. 18–19.

8. A. Brelich: religia şi istoria religiilor

Ritul îndeplineşte o funcţie similară cu aceea exercitată de credinţele religioase, întrucît el este destinat să sustragă planului purei contingenţe fenomene de importanţă existenţială în scopul de a conferi acestora din urmă o semnificaţie culturală care să permită înscrierea lor într-o anume ordonare umană. Există apoi instituţii religioase care orientează comportamentul uman chiar şi în afara dimensiunii rituale: e suficient să ne gîndim la autolimitările reglate de tabuuri, pe care le impun diferitele civilizaţii şi care se leagă, potrivit lui Brelich, de nevoia omenească de a interveni asupra realităţii exterioare pentru a o regla. Tabuul incestului, de pildă, introduce o disciplină culturală precisă în sfera naturală a sexualităţii. În afară de aceasta, instituirea tabuului răspunde unor necesităţi ulterioare, clarificate de fragmentul următor:

> În realitatea cu care se confruntă omul, pe care el nici nu a instituit-o şi nici nu a organizat-o, totul ar putea să pară periculos şi imprevizibil; dar o dată ce au fost identificate *tabuurile* şi s-a făcut distincţia între ceea ce este şi ceea ce nu este permis, activitatea umană se poate desfăşura, între limite mai restrînse, dar mai sigure.[119]

Instituirea tabuului are în comun cu alte fenomene care se leagă de sfera religiei prerogativa de a promova activitatea profană, de a crea condiţiile care îngăduie acesteia din urmă să se explice, eliberînd-o de tot ceea ce ameninţă să o sufoce. Această facultate este demonstrată într-un mod deosebit de elocvent de sărbătoare, instituţie religioasă caracterizată în primul rînd prin reactualizarea timpului sacru al originilor metaistorice: în felul acesta, sacrul, altul faţă de uman, este concentrat într-o perioadă de timp limitată şi, prin reflex, timpul care se află în afara duratei festive devine disponibil pentru exercitarea activităţii profane, pe care se întemeiază existenţa umană. În rezumat, punctele ferme pe care se poate edifica o noţiune de religie, care să fie dedusă din datele istorice şi care să se dovedească aplicabilă la totalitatea culturilor, trimit la trei elemente esenţiale, strîns unite între ele: controlul non-umanului, conferirea de sens, „promovarea" activităţii omeneşti, socotită a fi ultima.

Un obiect ca religia, care, graţie analizei lui Brelich, dovedeşte că posedă însuşiri specifice, reclamă pentru sine o disciplină *ad hoc*, capabilă să-şi creeze o metodologie care să o distingă de alte discipline istorice. Disciplina respectivă este, evident, istoria religiilor, sprijinită de metoda istorico-comparativă elaborată de Pettazzoni şi perfecţionată de Brelich, care îşi pune, înainte de toate, problema de a căuta un fundament teoretic apt să

[119] *Idem*, p. 29.

legitimeze metoda aleasă. Acest fundament este identificat în unitatea istoriei umane, a cărei definire ocupă un loc de prim-plan în meditaţia autorului nostru.

PUR/IMPUR

Relaţia pur/impur nu poate fi suprapusă în mod mecanic relaţiei sacru/profan, chiar dacă între cele două există o reţea de conexiuni: e suficient să ne gîndim că accesul la sacru comportă, de regulă, condiţia ca subiecţii umani să se plaseze mai întîi într-o situaţie de puritate. Un principiu cu caracter general poate fi fixat în aceşti termeni: impurul se desparte de sacru, în timp ce toate cele în care se obiectivează noţiunea de pur favorizează contactul dintre profan şi sacru. Spre a exemplifica foarte schematic dinamica examinată, se poate lua în considerare ritul comuniunii în religia creştină: *conditio sine qua non* pentru a intra în legătură cu Cristos este reprezentată de confesarea rituală a păcatelor, care restituie oamenilor puritatea compromisă de fapte şi gînduri contrare poruncilor divine adresate oamenilor.

Pentru a înţelege în abstract sensul celor spuse, trebuie să ne gîndim la sacru ca la o dimensiune extraordinară, în care îşi află fundamentul absolut sistemul de valori căruia trebuie să i se conformeze în mod neabătut existenţa umană pentru a fi judecată ca fiind pură; reiese de aici că impuritatea (a individului sau a colectivităţii) coincide cu lipsa de adecvare la acel sistem de origine sacră. Din acest motiv, tot ceea ce trimite la planul impurului îndepărtează, mai mult sau mai puţin definitiv, de planul alterităţii supraumane.

Pentru a pune în evidenţă alte faţete ale problemei, poate fi util să luăm în considerare ritualurile apotropaice care tind să-i expulzeze pe morţi din lumea viilor, pentru a-i trimite într-o sferă aparte. Confuzia morţi/vii exprimă în cel mai înalt grad caracterul haotic ce rezultă din amestecul contrariilor: caracter haotic implicînd contaminarea, în care se poate întîlni unul dintre elementele constitutive ale noţiunii de impur. Riturile apotropaice, în măsura în care restabilesc separaţia dintre dimensiuni care trebuie să fie distincte, realizează trecerea de la impur la pur (sau necontaminat), care este o reflectare a trecerii de la haos la ordine.

Liniile de interpretare semnalate pînă acum nu epuizează, desigur, problema, ci servesc, între anumite limite, la încadrarea ei. Pentru a completa, în parte, demersul teoretic, trebuie să lămurim un ultim punct: atît noţiunile de pur şi de impur, cît şi procedurile rituale conexe sînt produse culturale, şi, prin urmare, variază o dată cu diversificarea civilizaţiilor umane. Este iluzorie, aşadar, ideea că ar exista substanţe în mod obiectiv impure, ca, de pildă, sîngele menstrual şi sîngele pierdut în timpul naşterii; în vederea unei evaluări istorico-culturale trebuie să analizăm, de la caz la caz, procesul care mediază transfigurarea simbolică a acestor elemente naturale precum şi a altora, necesar înscrierii lor în categoria purului sau în cea a impurului.

> Unitatea istoriei umane este dată, în primul rînd, de momentul – deocamdată dificil de determinat – în care omul, ca specie zoologică aflată în posesia unei culturi, a apărut inițial într-un punct la fel de nedeterminat de pe pămînt. [...] Răspîndirea omenirii pe suprafața pămîntului comportă diferențierea diverselor grupuri umane, fiecare dintre acestea, în condițiile specifice în care se poate afla, fiind constrîns să lupte, adică să-și făurească o cultură proprie. Dar încă din vremurile cele mai îndepărtate și într-o măsură crescîndă datorită înmulțirii speciei umane, la răspîndirea și la diferențierea grupurilor umane s-au adăugat întîlniri și contacte, directe sau indirecte, între diferitele popoare, astfel încît peste unitatea originară tinde să se suprapună o unitate datorată schimburilor și asimilărilor culturale; la limită, nu se poate spune că cultura, pînă și cea a societăților mai izolate, este complet independentă de aceea a tuturor celorlalte societăți.[120]

În lumina acestei concepții asupra istoriei se dovedește pe deplin legitimată metoda de analiză bazată pe comparația interculturală, care furnizează cadrul convergențelor pornind de la care devine posibil să sesizăm factorii ce individuează contextele istorico-culturale luate separat. Este vorba despre factori dependenți de modul originar, desigur nu gratuit, dar în mod dinamic condiționat de situația economico-socială și ambientală, prin intermediul căruia fiecare civilizație concretă a elaborat atît un patrimoniu originar comun, cît și stimulii și influențele provenind din rețeaua de contacte cu alte civilizații. Acest tip de a pune problemele este valabil și pentru manifestările religiei, a cărei primă apariție datează, potrivit lui Brelich, din preistoria cea mai îndepărtată: particularitatea unui sistem religios trebuie înțeleasă, prin urmare, ca fiind produsul capacității unui anumit grup uman de a replăsmui, de a înnoi și chiar de a revoluționa atît baza preexistentă raportabilă la ceea ce a fost definit drept „patrimoniul comun", cît și sfera de acțiune a relațiilor, directe sau mediate, instaurate în cursul istoriei cu alte grupuri umane. Referitor la această linie de gîndire, prezentată aici în forme inevitabil schematice, se poate afirma că semnul distinctiv al noului umanism, din care istoria religiilor face parte integrantă, rezidă, pentru Brelich, într-o largă mișcare dialectică în stare să facă în mod reciproc funcționale generalul și particularul, eul propriu și celălalt. Aceasta implică deplina conștientizare a necesității de a lărgi privirea dincolo de granițele care delimitează un anumit context cultural propriu în scopul de a decela, cu ajutorul indispensabil al comparației, trăsăturile caracteristice, cele care constituie temelia identității sale.

În concluzie, reflecția referitoare la posibilitatea de a formula o noțiune modernă de religie și discursul asupra metodei se nasc dintr-un proiect cultural identic, al cărui nucleu îl constituie deschiderea critică față de *celă-*

[120] *Idem*, p. 45.

Ialt, configurat în mod divers. Pentru a redefini religia în cultura noastră, fără a cădea în neliniştile eurocentrismului, trebuie să ne asumăm în mod critic alteritatea extraoccidentală; pentru a măsura consistenţa creatoare a unei civilizaţii, este indispensabilă referirea comparativă la alte civilizaţii. Trebuie înregistrat, în această privinţă, un punct de contact între poziţiile lui Brelich, pe care tocmai le-am examinat, şi teoria lui De Martino a umanismului etnografic: un punct de contact care se vădeşte cu atît mai semnificativ dacă ne gîndim la autonomia itinerarelor intelectuale ale celor doi cercetători. În conturarea trăsăturilor noului umanism, în opoziţie cu cel tradiţional, De Martino subliniază rolul ce revine comparaţiei cu umanitatea străină faţă de istoria occidentală. Trebuie scos în evidenţă apoi că la ambii cercetători este deosebit de vie necesitatea de a ne întoarce la originile umane ale religiei înţeleasă ca produs cultural; căile de urmat pentru a atinge acest obiectiv sînt totuşi divergente. Brelich se arată în esenţă interesat de recuperarea contextului istoric în care, în mod concret, au fost iniţiate anumite fenomene religioase. Lui De Martino o perspectivă de acest fel nu îi este străină, dar centrul său de interes speculativ îl constituie mai ales problema hierogenezei, adică a naşterii sacrului ca atare, ca reacţie la anumite nevoi legate de precaritatea prezenţei umane în lume.

Bibliografie

OPERE GENERALE

BONTE P.–IZARD M., 1992², *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, Paris.

BRELICH A., 1966, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma.

ROSSI P. (ed.), 1970, *Il concetto di cultura*, Torino.

TULLIO-ALTAN C., 1983, *Antropologia. Storia e problemi*, Milano.

STUDII

BRELICH A., 1970, *Prolégomènes à une Histoire des Religions*, în H.-Ch. Puech (ed.), *Histoire des Religions*, vol. I, Paris.

CANTONI R., 1963, Introducere la E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano.

CLEMENTE P. (ed.), 1984, „I frutti del Ramo d'oro", *La ricerca folklorica*, 10.

CROCE B., 1949, „Intorno al magismo come età storica", în *Filosofia e storiografia*, Bari.

DE MARTINO E., 1941, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari.

DE MARTINO E., 1953–1954, „Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto", *Studi e materiali di storia delle religioni*, 24–25, pp. 1–25.

DE MARTINO E., 1957, „Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni", *Studi e materiali di storia delle religioni*, 28/1, pp. 89–107.

DE MARTINO E., 1962, *Furore Simbolo Valore*, Milano.
DE MARTINO E., 1966, *Sud e magia*, Milano (ed. I, 1959).
DE MARTINO E.,1973, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino (ed. I, 1948).
DE MARTINO E., 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino.
DE MARTINO E., 1995, *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, ed. de M. Massenzio, Lecce.
DUKHEIM E., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris [trad. rom., Polirom, 1995].
ELIADE M., 1948, *Traité d'histoire des religions*, Paris [trad. rom. Humanitas, 1999].
ELIADE M., 1949, *Le myithe de l'eternel retour. Archétypes et répétitions*, Paris [trad. rom., Univers Enciclopedic, 1999].
FRAZER J.G., 1922, *The golden Bough. A Study in Magic and Religion*, London (ed. ridotta) [trad. rom. Minerva, 1980].
HERSKOVITS M.J., 1956, *Man and his Work*, New York.
HUBERT H.–Mauss M., 1909, *La représentation du temps dans la religion*, in *Mélanges d'histoire des religions*, Paris.
LANTERNARI V., 1960, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano.
LÉVI-STRAUSS C., 1947, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1947.
LÉVI-STRAUSS C., 1958, *Anthropologie structurale*, Paris [trad. rom. Editura Politică, 1978].
LÉVI-STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage*, Paris [trad. rom., Editura Ştiinţifică, 1970].
LÉVI-STRAUSS C., 1964, *Le cru et le cuit*, Paris [trad. rom., Babel, 1995].
LÉVI-STRAUSS C., 1966, *Du miel aux cendres*, Paris.
LÉVI-STRAUSS C., 1968, *L'origine des manières de table*, Paris.
LÉVI-STRAUSS C., 1971, *L'homme nu*, Paris.
LÉVI-STRAUSS C., 1973, *Anthropologie structurale deux*, Paris.
LÉVY-BRUHL L., 1922, *La mentalité primitive*, Paris.
MALINOWSKI B., 1929, *The sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, New York.
MALINOWSKI B., 1931, *Culture*, in *Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. IV, New York.
MALINOWSKI B., 1944, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Chapel Hill (NC).
MAUSS M.–HUBERT H., 1902–1903, „L'Esquisse d'une théorie générale de la magie", *Année sociologique* [trad. rom., Polirom, 1996].
MAUSS M. 1923–1924, „Essai sur le don", *Année sociologique*, serie II, t. I. [trad. rom., Institutul European, 1993].
MORAVIA S., 1969, *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di C. Lévi-Strauss*, Firenze.
MORAVIA S., 1973, *Lévi-Strauss e l'antropologia strutturale*, Firenze.

OTTO R., 1917, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalem*, München [trad. rom., Dacia, 1992].

PETTAZZONI R., 1955, *L'onniscienza di Dio*, Torino.

PETTAZZONI R., 1960, *Gli ultimi appunti* (ed.) *A. Brelich, Studi e materiali di storia delle religioni*, 31, pp. 23–55.

REMOTTI F., 1971, *Lévi-Strauss. La struttura e la storia*, Torino.

SABBATUCCI D., 1979, *Saggio sul misticismo greco*, Roma (ed. a 2-a augumentată).

TYLOR E.B., 1871, *Primitive culture*, London.

VAN DER LEEUW G., 1933, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen.

VAN DER LEEUW G., 1937, *De primitieve mensch en de religie*, Groningen.

VAN GENNEP A., 1909, *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, Paris [trad. rom., Polirom, 1996].

WORSLEY P., 1957, *The Trumpet Shall Sound*, London.

Partea a cincea

Epilog

de Giovanni Filoramo

23

Religie şi modernitate: noile mişcări religioase

1. Schimbarea şi tradiţiile religioase

O caracteristică esenţială a modernităţii e dată de ansamblul proceselor corozive pe care aceasta le-a antrenat în comparaţie cu diferitele tradiţii religioase. Nici una nu a ieşit teafără din această comparaţie; astfel, chiar de modul în care, fie în interiorul lor, fie în ansamblul lor, marile religii universale, de la monoteisme (ebraism, creştinism, islam) pînă la hinduism şi la buddhism, au reacţionat la sfidarea lansată de procesele de modernizare, a depins, depinde şi va depinde mereu însuşi destinul lor. Pe de altă parte, nu există un răspuns univoc la schimbările induse de modernitate, care să poată fi etichetat drept creştin, iudaic sau islamic; ba chiar, această sfidare, la care, de pildă, confesiunile creştine au răspuns în moduri şi epoci diferite, împarte în interiorul lor cele trei mari confesiuni (catolică, protestantă, ortodoxă), astfel încît astăzi putem găsi, dincolo de divergenţele doctrinare, de pildă, un fel de „internaţională" fundamentalistă care apropie, deşi cu deosebiri notabile, un anume tip de protestanţi de un anume tip de catolici în politica de apărare a „fundamentelor" creştine ameninţate de procesele de modernizare (FUNDAMENTALISM*); sau, pe de altă parte, am asistat la răspîndirea comunităţilor emoţionale penticostale şi carismatice de factură protestantă chiar şi în sînul catolicismului, ca răspuns la sfidarea omogenizantă a modernităţii în comparaţie cu un tip tradiţional de comunitate de credincioşi. În paralel, chiar şi islamul şi ebraismul au cunoscut şi cunosc, înlăuntrul lor, în ciuda principiilor diferite de identificare, o pluralitate de răspunsuri, care, pe de o parte, a dus la apariţia unor modernisme iudaice şi a unor modernisme islamice, pe de alta, la nişte complexe procese de mediere sau de respingere. Într-adevăr, aşa cum ne învaţă istoria ebraismului în Europa, el a oscilat între polii reacţiei integraliste şi ai asimilării, cu diferite forme intermediare de integrare; sau, aşa cum ne învaţă cazul actualei diaspore islamice, în Europa există astăzi forme de islam – de la cel turc la cel provenind din Maghreb, pentru a nu vorbi despre alte

tradiţii legate de imigrarea atît din Africa, cît şi din ţările din Orient, care merg de la Pakistan pînă la Indonezia – care nu se situează toate în acelaşi fel în faţa problemelor ridicate de modernitate.

Întîlnirea cu modernitatea a transformat de asemenea profund scenariul religios al hinduismului şi al buddhismului. Religie nonmisionară în sine, hinduismul a căpătat, într-adevăr, o tendinţă misionară în cadrul aşa-numitului neohinduism (cap. XV, 18), mai precis în acel complex de mişcări moderniste care s-au format în India în prima jumătate a secolului al XIX-lea, tocmai ca rezultat al confruntării cu cultura occidentală, mediată de colonialismul englez. Aceste mişcări au dat apoi naştere, către sfîrşitul secolului al XIX-lea, unor forme de „societăţi" misionare ca *Vedanta Society*, fondată de Vivekānanda, un strălucit discipol al misticului şi vizionarului Rāmakrishna, care, în urma succesului obţinut la Parlamentul universal al religiilor ţinut la Chicago în 1893, a iniţiat o acţiune de prozelitism în ţările anglo-saxone care ajunge pînă la Hare Krishna, ultima variantă occidentalizată a acestui proces.

O dinamică nu prin puţine aspecte analoagă a cunoscut şi buddhismul. Religie, spre deosebire de hinduism, încă de la originile sale indiene, misionară, şi care, dimpotrivă, în misiunea din afara ţării de origine şi-a aflat motivul însuşi de a exista, buddhismul îşi datorează şi el tendinţa misionară Occidentului, mai precis întîlnirii înseşi cu Occidentul. O parte importantă din această operă de revitalizare a fost utilizată de fapt, ca şi în cazul neohinduismului, de capii Societăţii teozofice, Madame Blavatsky şi colonelul Henry Steel Olcott, care în 1880 au vizitat Ceylonul, provocînd acea „reconvertire" a buddhiştilor nu la creştinism, ci la propria lor tradiţie lîncedă care în cele din urmă avea să se traducă în imperativul de a exporta produsul rezultat din această întîlnire tot către Occident. Pe de altă parte, dacă dorim să înţelegem actualele succese ale neobuddhismului în Occident, trebuie să avem în minte unele caracteristici ale acestui proces. S-a vorbit, într-adevăr, de o expansiune foarte bine organizată şi diferită, după cum ea s-a produs sub semnul buddhismului hīnayāna de la începuturi, aşa cum s-a întîmplat mai ales în prima fază a întîlnirii cu Europa dinaintea primului război mondial, adică aceea de mare interes istoric, constînd în confruntarea dintre raţionalitatea şi etica buddhiste şi teologia şi etica creştine; sau, mai ales în perioada de după cel de-al doilea război mondial, ca urmare a unor complexe evenimente politice precum invadarea Tibetului de către China Populară sub semnul atît al buddhismului mahāyānic, cît şi al buddhismului tibetan, acesta din urmă găsind în răspîndirea tehnicilor sale de meditaţie şi în întîlnirea cu anumite necesităţi spirituale şi psihologice occidentale un teren predilect de difuziune. Din această acţiune misionară – şi rezultînd din prezenţa unor imigranţi de credinţă buddhistă care în general nu exercită o activitate de prozelitism –, ce include de acum prezenţa tot mai ac-

tivă şi tot mai avizată a unor secte japoneze de factură buddhistă ca Soka Gakkai, ceea ce acum se dovedeşte, într-o ţară de tradiţie laică înrădăcinată ca Franţa, este că, pentru prima dată nu doar în Europa, ci în istoria însăşi a buddhismului, pot fi concomitent prezente în acelaşi oraş buddhisme care, de secole, nu s-au întîlnit şi nu s-au confruntat niciodată şi care acum au ajuns să convieţuiască sub acelaşi acoperiş al unei modernităţi ce face posibilă nu doar coexistenţa lor, ci şi propagarea lor: exemplu tipic al complexităţii religioase pe care modernitatea, prin procesele sale, o poate provoca.

Astfel, confruntarea sistematică cu modernitatea, departe de a se traduce, aşa cum voia o lectură prea rigidă şi unilaterală a tezei secularizării, printr-un declin ireversibil al diferitelor tradiţii, s-a tradus în realitate printr-un proces complex de adaptare şi schimbare care, potrivit principiilor identităţii diferitelor tradiţii religioase, a dat naştere unor reacţii articulate în mod diferit. Se poate deduce din aceasta că modernitatea, în timp ce corodează aspecte semnificative, creează totodată premisele pentru ca practicile şi credinţele să se reconfigureze, chiar dacă la un alt nivel, care să ţină seama de noul scenariu creat între timp.

S-a vorbit, în ansamblu, despre un proces global, favorizat şi de globalizarea schimburilor, şi de „occidentalizarea lumii"; un proces care, în cadrul Occidentului, ca efect al revoluţiei ştiinţifice şi al instaurării unor paradigme raţionaliste, a atras critica radicală a formelor instituţionale de religie şi în general a religiei; proces care, în acelaşi timp, ca rezultat al „Conquistei", a rupt, în exteriorul ariei occidentale, echilibrele tradiţionale a numeroase societăţi şi religii tribale, dînd naştere unor dinamici seculare ale schimbării care au explodat în special în ultimele două secole. Schimbarea şi înnoirea, caracteristici esenţiale ale modernităţii şi ale modernităţii tîrzii, au devenit astfel o caracteristică esenţială a scenei politice, un fel de motor nemişcat care, între reuşitele sale, a avut şi punerea în discuţie mai mult sau mai puţin radicală a principiului imobilismului şi înrădăcinării în trecut, tipice tradiţiilor religioase.

În lumina celor de mai sus, se impune o primă distincţie fundamentală. Chiar dacă fenomenul noutăţii religioase este, în realitate, un fenomen global, e totuşi oportun să distingem, pe de o parte, tipurile de „noutate" religioasă care s-au produs chiar în interiorul ariei occidentale, aceasta coincizînd în esenţă, în epoca noastră, cu ţările industrializate (şi deci, pornind de la un anumit punct, incluzînd şi Japonia), şi, pe de altă parte, rezultatele acestui proces resimţite în exterior, ca o consecinţă de astă dată nu a unei crize interne, ci a unui conflict între modernitate şi tradiţiile indigene.

Acestea din urmă au fost definite, în totalitatea lor, în diferite moduri, ca mesianisme, milenarisme, nativisme. Este vorba, în ansamblu, de un proces istorico-religios de o bogăţie extraordinară şi de mare însemnătate, care

a însoţit şi a marcat, mai ales în ultimele două secole, ca o consecinţă a extinderii şi a înăspririi politicii coloniale a ţărilor occidentale, istoria celor mai diferite religii tribale, din Africa pînă în Australia şi pînă în cele două Americi. În cadrul acesta este imposibil să prezentăm, fie şi într-o trecere rapidă, această bogăţie, drept care trimitem la bibliografia respectivă, din moment ce atenţia noastră va trebui să se concentreze mai degrabă asupra „noutăţilor" religioase care însoţesc Occidentul contemporan.

2. Noile mişcări religioase din Occident

Problema „noutăţii". Pînă la ce punct şi în ce limite noile mişcări religioase care s-au afirmat pe scena occidentală în ultimele decenii sînt cu adevărat noi? Şi în ce sens trebuie înţeleasă această noutate? Unele dintre aceste mişcări, ca Hare Krishna, resping eticheta de „nou", pretinzînd că refac şi se înscriu într-o veche tradiţie devoţională hinduistă. Este vorba, în realitate, de un proces de investigare a legitimităţii socio-culturale, în afară de cea religioasă, recurent în istoria religiilor şi determinat înainte de toate de faptul că o religie, ca tradiţie, se reclamă, şi nu poate să nu se reclame, de la rădăcini îndepărtate, uneori mitice şi legendare, care să-i demonstreze vechimea. Această necesitate este la fel de valabilă şi în epoca actuală a noutăţii ridicate la rang de sistem. Într-adevăr, ea este dictată şi de probleme imperioase de recunoaştere juridică din partea puterii constituite, împreună cu avantajele aferente, chiar şi pe plan financiar, care pot decurge de aici. Pe de altă parte, poate fi întîlnit şi cazul contrar: de mişcări, de pildă cu fundal ezoteric, care caută să se prezinte ca nişte forme „noi" de spiritualitate, în timp ce în realitate, cel puţin în ochii istoricului, ele nu fac decît să reia şi să recicleze vechi doctrine ezoterice şi practici magice atemporale. Oricum, în ambele cazuri, „noutatea" nu rezidă atît în doctrină, care e tradiţională, ci în mijlocul de transmitere, care e modern şi, în primul rînd, în nevoi şi în cerinţe, expresii ale culturii timpului nostru, la care aceste tradiţii intenţionează să răspundă şi care, oricum, vor sfîrşi prin a le condiţiona în diferite moduri.

Un caz interesant, care ajută la înţelegerea complexităţii mizei aflate în joc, e dat de aşa-numitele noi religii japoneze (cap. XXI, 7). E vorba de un fenomen complex, care însoţeşte istoria japoneză începînd cel puţin de la jumătatea secolului al XIX-lea, sfîrşind astfel prin a coincide cu perioada de modernizare a ţării. Activate de figuri carismatice, adesea femei, care, în funcţie de o revelaţie din partea unei divinităţi a panteonului tradiţional, se fac purtătoare ale unui mesaj de mîntuire pe fond terapeutic unde se amestecă practici şamanice autohtone şi nevoi terapeutice moderne, aceste noi religii au constituit, în fenomenologia lor înşelătoare, pe fondul extraordi-

narei capacităţi de integrare tipică sincretismului ce însoţeşte istoria religioasă a ţării, un răspuns la sfîşierile ţesăturii tradiţionale aduse de modernitate (cap. XXI, 8). Schimbarea religioasă, cu alte cuvinte, nu a avut loc prin apariţia unei noutăţi radicale a mesajului religios, ci printr-o refuncţionalizare a unor mesaje de mîntuire tradiţionale, adaptate şi făcute congruente cu noile necesităţi socio-culturale şi spirituale ivite, care impuneau, de pildă, îndreptarea atenţiei către nevoile individului şi lărgeau, într-o perspectivă universalistă, şi nu numai naţionalistă ca pînă atunci, raza de acţiune a multora dintre aceste religii.

Revenind acum la scenariul religios contemporan, dacă vrem să evităm capcana unei definiţii esenţiale a „noutăţii" aflate în joc, greu de sesizat şi de circumscris din moment ce în realitate este rezultanta unui proces complex de interacţiune între factori socio-culturali şi comunicativi pe de o parte, şi factori ideologici pe de alta, e de preferat să se recurgă la cel mai neutru criteriu cronologic. În această perspectivă, noutatea care interesează în momentul de faţă e cea apărută pe scena religioasă după cel de-al doilea război mondial, care poate servi drept cumpănă a apelor chiar şi pentru acest tip de istorie.

Sînt religioşi? Unul dintre aspectele cele mai controversate, în studiul noilor mişcări religioase, priveşte natura lor religioasă. Acest lucru depinde nu numai de o dificultate generală de a defini religia, ci de dificultatea specifică de a găsi cel mai mic numitor comun – făcînd abstracţie de modurile variabile ale autodefinirii – care, ca ipoteză, să justifice tratarea lor comună ca fenomene „religioase". Ce anume, cel puţin la prima vedere, au în comun fenomene ca Biserica Unificării a Reverendului Moon care, făcînd abstracţie de alte contribuţii, se situează totuşi în albia bisericilor creştine, cu unele fenomene avînd fundal magic şi neopăgîn, tipice anumitor sectoare ale ocultismului contemporan?

Chestiunea se complică apoi prin faptul că unele dintre aceste mişcări resping eticheta de „religie", ca fiind prea legată de o religie istorică, creştinismul, faţă de care ele vor să se distanţeze. În plus, unele dintre ele au cunoscut, în istoria lor, faze diferite, trecînd de pildă, ca în cazul Bisericii Scientologice, de la o situaţie iniţială în care natura mişcării era esenţialmente terapeutică la o a doua fază, în care în mod explicit ea s-a dorit configurată ca o Biserică şi a cerut, prin urmare, să fie recunoscută şi din punct de vedere juridic ca o adevărată religie.

Probleme de clasificare. O oarecare lumină în această problemă poate veni din partea unei încercări de clasificare a acestor mişcări. Chiar dacă există diferite tipologii de clasificare, bazate pe criterii diferite, ca aceea pro-

pusă pe linia unei grile de lectură a fenomenelor sectare inspirată lui Max Weber de către R. Wallis sau B. Wilson, ce tinde să diferenţieze diversele mişcări după gradul de tensiune în reacţia lor faţă de lume (mişcări care răspund în mod pozitiv, negativ, care se adaptează), în acest cadru preferăm să facem referire la o tipologie bazată pe un criteriu istoric, care încearcă, altfel spus, să lege aceste mişcări de originea lor declarată sau prezumtivă.

În această optică, e posibil să delimităm trei arii:

1) În prima se înscriu acele mişcări noi, ca Biserica Unificării, care au o evidentă origine creştină.

2) A doua arie cuprinde mişcările neo-orientale, adică acelea care, din diferite motive, se reclamă de la tradiţii religioase sau de matrice hinduistă (deci inclusiv buddhismul) sau, oricum, de provenienţă extrem-orientală (ca taoismul).

3) A treia arie cuprinde ceea ce unii sociologi au propus să se numească nebuloasa mistico-ezoterică. Astăzi, ea coincide în esenţă, după cum începem să vedem, cu New Age.

Incidenţa socială. Incidenţa socială a acestor noi mişcări religioase este controversată. Pe de o parte, violenţa reacţiei unor instituţii sociale ca familia şi diferitele biserici creştine, care a dus, mai întîi în Statele Unite, apoi şi în Europa, la constituirea unei adevărate mişcări anticultiste (care se opune deci acelor *cults* sau culte, aşa cum deseori sînt numite aceste mişcări de către literatura sociologică de limbă engleză), este un simptom limpede al incidenţei sociale pe care ele, mai ales într-o primă fază, au avut-o, în special printre tineri. Pe de altă parte, trebuie să ţinem cont că aceste asociaţii prezintă o gamă foarte variată de reacţii, în conformitate, de altfel, cu varietatea modurilor de inserare în societate a diferitelor mişcări. Acestea, într-adevăr, oscilează între o formă de conflict, exemplificată de acel tip de mişcare care urmăreşte, într-o puternică tensiune faţă de valorile sociale dominante, o adevărată convertire, inserîndu-l pe neoconvertit în structuri sociale alternative controlate de sus în asemenea măsură, încît liderii au fost acuzaţi de „spălare de creiere", mai ales în ceea ce-i priveşte pe cei mai tineri membri. şi o formă de adevărată adaptare, exemplificată de acele mişcări ce predică drept căi de mîntuire forme terapeutice de meditaţie care îl fac pe individ să fie capabil să se insereze în mod mai armonios în lumea în care trăieşte şi munceşte.

Chiar şi problema consistenţei acelor mişcări e controversată. Ea depinde de însăşi natura acestor formaţiuni sociale. Numai unele acţionează şi se construiesc ca o sectă tradiţională, de tip Martorii lui Iehova, care distinge în mod clar între adevăratul adept sau membru deplin, ce constituie corpul

laic în cadrul căruia se va construi apoi organizarea ierarhică, şi simpatizanţi sau toţi cei care intră în contact în mod trecător cu mişcarea. În multe alte cazuri, în general înscrise în natura mobilă a „cultului", avem în realitate de a face cu o apartenenţă prin definiţie instabilă şi efemeră, subiectul religios respectiv fiind un „căutător" care intenţionează să experimenteze, fără obligaţii şi îngrădiri confesionale de nici un fel, bunurile religioase oferite de diferite mişcări pentru a putea apoi să aleagă, după legile tipice ale individualismului religios contemporan, pe cele ce par mai potrivite cazului său. Impresia este că, oricum, avem de-a face cu un fenomen, prin multe indicii, relevant din punct de vedere social nu atît prin cercul numeric restrîns al adevăraţilor membri militanţi, ci prin numărul crescînd al celor, aparţinînd diverselor straturi sociale şi unor categorii de vîrstă diferite, care astăzi se află în căutarea unor forme alternative de experienţă religioasă.

3. Noua religiozitate: cazul mişcării New Age

Fundalul istoric. Istoria noilor mişcări religioase în chestiune a cunoscut în esenţă două faze. Ele au apărut în Statele Unite spre sfîrşitul anilor '60, pe fundalul aşa-numitei „revoluţii a florilor" şi al contraculturii juvenile legate de aceasta. Pornită iniţial din interese politice, foarte curînd au apărut în cadrul ei mişcări de inspiraţie creştină şi orientală, de la „Jesus People" la Meditaţia Transcendentală. Ele ilustrează două aspecte sau momente fundamentale ale schimbării religioase în curs: pe de o parte, apariţia unor mişcări creştine de tip fundamentalist, care aveau să domine scena în deceniile următoare; pe de alta, creşterea importanţei elementului oriental într-o ţară ca Statele Unite care, ca urmare a anumitor factori geopolitici, privea tot mai mult către Orient, aceasta şi ca efect al creşterii imigraţiei provenind din această parte a lumii.

Pe acest fundal, în cursul anilor '60, în Statele Unite au apărut ori s-au afirmat diverse mişcări religioase noi, de la Hare Krishna la Biserica Unificării a Reverendului Moon. Aceste mişcări, cu toate diferenţele remarcabile de origine, natură, scopuri, aveau totuşi unele caracteristici comune care merită să fie subliniate. Era vorba de mişcări laice, care respingeau, prin urmare, în genere în mod explicit, concepţia tradiţională de a delega unei caste sacerdotale monopolul sacrului. În centrul interesului lor se afla căutarea unor experienţe autentice, care se opunea mai mult sau mai puţin conştient marginalităţii experienţei tipice în general a bisericilor creştine. Apoi exista un fundal apocaliptic dominant, cu alte cuvinte ideea iminenţei sfîrşitului ordinii prezente, care avea să se năruie foarte curînd, potrivit unui scenariu catastrofic tipic, pentru a face loc triumfului noii ordini anunţate. Chiar dacă de origine locală, ca Biserica Unificării, născută în Coreea, sau

ca unele noi religii japoneze exportate în Occident, cum ar fi Soka Gakkai, ceea ce le caracteriza era o tendinţă misionară şi universală, împreună cu locul central acordat opţiunii individuale: valori străine contextului de origine, rezultat din întîlnirea cu modernitatea. Acestea şi alte trăsături comune explică relativul succes pe care l-au înregistrat aceste mişcări, în ciuda deosebirii dintre ele privind doctrina, practicile, scopurile, chiar şi atunci cînd, la foarte scurt timp, au fost exportate din Statele Unite în Europa.

A doua jumătate a anilor '60 a fost martoră la apariţia treptată şi de neoprit a crizei acestor mişcări, dintre care astăzi multe au dispărut ori sînt pe cale de dispariţie. Într-adevăr, în timp ce cea mai mare parte dintre aceste mişcări religioase îşi găsise terenul de cultură într-o bază socială înclinată spre forme de tip sectar, care simţeau deci nevoia de a regăsi, în noua formă de religie, acel tip de relaţii „calde" proprii comunităţilor emoţionale pe care bisericile păreau a nu mai fi în stare să le ofere, schimbările structurale survenite creaseră un teren sociologic (aşa-numitul *cultic milieu*) mai favorabil unui tip de religiozitate mai fluid şi magmatic. Acest tip de religiozitate nouă, care a apărut la începutul anilor '80 şi care a dominat scena deceniului următor, se identifică în esenţă cu religiozitatea mişcării New Age, căreia se cuvine acum să-i acordăm atenţie, ca un exemplu tangibil al ultimei *nouvelle vague* determinată de schimbarea tipică a modernităţii.

Noua religiozitate a mişcării New Age. Dintr-un anume punct de vedere, New Age este doar o etichetă, în bună parte inventată din motive de mass-media, care acoperă conţinuturi la prima vedere eterogene: *channeling*-ul sau comunicarea cu spiritele şi cu maeştrii superiori, o relectură, în pas cu vremurile, a spiritismului din secolul al XIX-lea; diferitele arte ale vindecării, unite prin ideea tradiţională că boala are o origine spirituală, ba chiar psihologică, în mintea individului, şi că este consecinţa ignorării de către acesta a adevăratelor puteri pe care le posedă mintea sa; un fel de *Naturphilosophie* care, în polemică cu mecanicismul ştiinţei tradiţionale şi sprijinindu-se atît pe diferite viziuni din astrofizică, cît şi din ştiinţa tradiţională, tinde să propună din nou o concepţie vie şi organică a cosmosului dintr-o perspectivă holistică; în sfîrşit, un neopaganism diferit articulat, aflat în căutarea misterului, îmbibat cu sucuri magice. Ceea ce uneşte această lume religioasă variată este, în realitate, o viziune a lumii tipic gnostică.

Caracterele structurale ale acestei viziuni, care se regăsesc în general în textele reprezentative ale diverselor curente mai sus-amintite, pot fi puse în legătură cu patru elemente fundamentale: un fundal panteist; o concepţie holistică; o perspectivă evoluţionistă; în sfîrşit, o psihologizare a religiei, care coincide cu o sacralizare a psihologiei. Aceste patru elemente se

înscriu, aşa cum arată însuşi numele mişcării, într-o perspectivă larg milenaristă şi apocaliptică: aşteptarea unei noi ere, aceea a Vărsătorului, care va urma celei a Peştilor, în care am trăit pînă acum, deosebindu-se net de predominanţa unei credinţe creştine de tip monoteist. New Age anunţă instaurarea unei noi ere postcreştine, deosebindu-se net de o credinţă care nu mai gravitează în jurul unui Dumnezeu personal şi exclusiv al tradiţiei iudeo-creştine. În timp ce într-o primă fază pare să domine aşa-numitul premilenarism pasiv, adică aşteptarea pasivă a evenimentului catastrofic pe care îl anunţă schimbarea mileniului, în a doua fază, care se întinde pînă în zilele noastre, se trece la aşa-numitul postmilenarism, în sensul că acum devine decisivă implicarea fiecărui *new ager* în parte în transformarea propriei conştiinţe ca pregătire a transformării conştiinţei generale.

Primul dintre elementele constitutive ale mişcării New Age este dat de un anumit panteism de fond care se traduce prin respingerea, mai mult sau mai puţin explicită, a credinţei într-un Dumnezeu creator personal, care transcende cosmosul, în favoarea unei Realităţi ultime, denumită în moduri diferite, care se configurează totuşi ca Minte, Energie, Viaţă, o Realitate impersonală care poate dobîndi trăsăturile personale ale credinţei în Dumnezeu, dar numai în mod temporar şi instrumental. Rezultă de aici o atitudine nondualistă, în mod tendenţios optimistă şi pozitivă faţă de această lume, cea mai bună dintre lumile posibile, cu consecinţa că nu există loc, ca în orice panteism care se respectă, pentru existenţa Răului. Ea coincide, în esenţă, cu ignoranţa care învăluie mintea privitor la propria noastră natură, de origine divină, o minte, prin urmare, care este în măsură, unindu-se cu Energia şi cu Viaţa de la care emană, să depăşească obstacolele care o înconjoară.

Antropologia mişcării New Age este deci dihotomică în tendinţe, în sensul că, pe de o parte, găsim eul sau persoana ca rezultat al formării şi al condiţionărilor socio-culturale, pe de altă parte, Sinele ca fundament divin. Chiar dacă, la diferiţi autori, e posibil să găsim poziţii diferit articulate, legate, de pildă, de doctrina reîncarnării şi de teoria diferitelor corpuri cereşti, rezultă că tot ceea ce îl defineşte pe om nu este dimensiunea lui „personală", înţeleasă ca înveliş prin care societatea – o societate faţă de care New Age are o atitudine critică – întemniţează adevărata realitate a individului, ci în special Sinele, mintea, Conştiinţa, înţelese ca fundament ultim şi ireductibil, de natură divină, al individului.

Al doilea element fundamental, care îmbibă întreaga mişcare New Age, este holismul: el se opune dualismului şi reducţionismului, avînd în vedere trăsăturile distinctive ale paradigmei culturale dominante, şi penetrează diferitele ramuri ale mişcării, care prezintă diferite forme de arte ale vindecării ţinute laolaltă tocmai de o concepţie holistică despre sănătate şi de-

spre vindecare, în căutarea unei conştiinţe globale, unificatoare, care să cuprindă realitatea; de la conştiinţa ecologică la însăşi ideea că New Age este o reţea, un *network* global. Acest holism are unele implicaţii care pot fi prezentate în mod diferit: de la posibilitatea, implicită în perspectiva panteistă mai sus-amintită, de a reduce complexitatea realului şi a manifestărilor sale la o „sursă ultimă", pînă la ideea că există o „simpatie", o reţea de relaţii între toate elementele care compun cosmosul, însufleţite şi neînsufleţite. În fundal, se află credinţa, în antiteză cu concepţia mecanicistă despre cosmos ca univers al cantităţii, că acesta este un organism viu.

Al treilea element este cel al evoluţiei. Aceasta ar putea fi definită drept creatoare, în sensul că realitatea cosmosului, care coincide cu însuşi fundamentul ultim, nu este oarbă şi iraţională, ci orientată din punct de vedere teleologic: iar sarcina individului constă tocmai în intrarea în rezonanţă cu acest Infinit, înălţîndu-se printr-o conştientizare treptată. Miturile cosmogonice, care apar ici şi colo, sînt bazate pe o idee de fond, în mod divers articulată. Ele descriu cum, în cadrul unei unităţi originare, fundamentul cosmosului, apare, ca urmare a unui fel de *big bang* iniţial, dualitatea, o ruptură ce pune în mişcare ca o reacţie în lanţ, multiplicitatea existentului. Acest tipic proces de emanare şi de diversificare de la Unu la multiplu lasă, pe de altă parte, intactă integritatea esenţială a universului: există deci polarităţi, dar niciodată un adevărat dualism, ca în vechile mituri gnostice, dualism care e considerat o iluzie a minţii omeneşti; cu alte cuvinte, „căderea" este de natură psihologică, nu cosmologică.

Astfel ajungem la cel de-al patrulea şi ultimul element, rezumabil în tema transformării conştiinţei, dar şi în formula unei psihologizări a religiei şi a unei sacralizări a psihologiei. Pe de o parte, de fapt, lumea religioasă se interiorizează într-un mod radical: din acest punct de vedere, New Age exprimă cît se poate de bine religiozitatea erei individualismului. Individul este îndemnat să realizeze, în templul particular al propriului eu, procesul decisiv al propriei conştiinţe, care coincide cu un tipic proces de gnoză: descoperirea propriului Sine, corespunzînd cu posibilitatea de „a crea propria realitate". Subiacent există ideea că fiecare lucru este semnificativ, că ceea ce contează este ceea ce facem, că trebuie să reacţionăm faţă de un tip de viaţă lipsită de sens şi fărîmiţată, devenind pe deplin responsabili de propria noastră viaţă, din moment ce nu există puteri misterioase în afara noastră, învăţînd, în consecinţă, să depăşim toate acele blocaje, legate fundamental de ignoranţă, care ne împiedică să ne realizăm în mod autonom. Pentru aceasta, procesul de mîntuire este cu necesitate un proces psihologic, o călătorie interioară printre meandrele propriului psihic. Pe de altă parte însă, lucrul la care asistăm este o sacralizare a psihologiei. Este vorba, într-adevăr, despre un proces care aspiră la o gnoză desăvîrşită şi izbăvi-

toare, în măsură să ne elibereze definitiv de vălul iluziei şi din uitarea ignoranţei. Fiecare este deci îndemnat să devină propriul său terapeut, eliberîndu-se de orice formă de dependenţă, mai întîi recunoscînd şi demontînd falsele credinţe şi stavilele care îngrădesc mintea, pentru a putea mai apoi, graţie acestor noi experienţe, printr-un fel de autodeterminare totală, să ajungă la iluminarea mîntuitoare. Numai în acest fel va fi posibil să se contribuie la cel mai amplu proces evolutiv: a deveni zeu, cu alte cuvinte, a crea propria realitate, a trezi propria conştiinţă sînt acţiuni care coincid cu cel mai amplu proces de creştere a Conştiinţei cosmice, şi ele constribuie la cel mai generos proces de unificare a Realităţii divizate.

Este vorba, în concluzie, despre un tip de religiozitate aflat în profundă rezonanţă cu transformările în curs ale societăţii noastre. Ea urmăreşte, de fapt, să furnizeze individului luat separat un sistem de credinţe, bazat pe conştiinţa naturii sale originare coincizînd cu Sinele său, care să-i permită să „navigheze" în lumea virtuală în care trăim tot mai mult. Cel care intră în „conspiraţia" New Age-ului intră într-o „reţea", într-un *network*, capabil să-l lege imediat, în timp real, cu ceilalţi utilizatori al acestei „reţele" spirituale deosebite. Este vorba de un fenomen în acelaşi timp popular, în sensul că e accesibil tuturor, şi elitar, deoarece numai elita decisă să aprofundeze legătura, de pildă să înţeleagă ce anume se ascunde într-adevăr în spatele muzicii frumoase pe care o ascultă, va putea să aibă acces la *site*-urile care contează, evident, din punctul de vedere al propriei călătorii spirituale. Se poate face deci *bricolage*, în sensul de a pune laolaltă practici şi credinţe la prima vedere incompatibile (aşa-numita religie *à la carte*). Dar aceasta este doar suprafaţa. Ceea ce contează este că, prin acest „joc al eului", la prima vedere solipsist şi cu evidente căderi în narcisism (şi care poate în mod firesc, cine ştie în cîte cazuri, să se oprească la acest prim stadiu), e posibil să se acceadă la un nivel mai profund al „realităţii". Acesta din urmă coincide cu descoperirea Sinelui ca fundament divin, şi care nu poate fi năruit, al eului personal determinat din punct de vedere social, şi cu descoperirea legăturilor posibile, în timpul fără timp al Conştiinţei cosmice, atît cu ceilalţi sine dispersaţi în „reţeaua" cosmosului şi a societăţii, cît şi, mai ales, cu fundamentul ultim, o Realitate imanentă care poate fi definită şi ca „dumnezeu", dar care se configurează ca negarea Dumnezeului creştin: Mintea şi Conştiinţa cosmică, Energia, Viaţa în continuă creaţie. În concluzie, merită a fi subliniate consecinţele practice şi etica particulară care decurg de aici. Cine este în măsură să navigheze într-adevăr în New Age devine capabil să-şi creeze singur propria realitate, fără a avea nevoie de nici un fel de mediere instituţională, cel mult inspirată de vreun glas interior. Acest fel de neoidealism pe fond panteist surprinde prin radicalitatea sa, care simplifică probleme filozofice complexe reluînd vechi reţete reli-

gioase tradiţionale drept călătorii interioare şi vizualizare creatoare, readaptate nevoilor unei noi religiozităţi modulare şi flexibile, nelegată de timpuri şi locuri anume, transportabilă asemenea unui computer, eliberată de povara unor amintiri care incomodează, stridente, precum publicitatea şi *soap operas*, într-un optimism periculos de nelimitat. Răul nu există, cu atît mai puţin, prin urmare, relele, rezultat al ignoranţei care învăluie mintea eului condiţionat din punct de vedere social: graţie gnozei deosebite pe care o furnizează descoperirea Sinelui, va fi posibil să reintrăm în posesia propriei naturi adevărate, necunoscătoare a dualismului tradiţional dintre rău şi bine, rezonînd cu propriii semeni, trăind în sfîrşit în armonie cu cosmosul. O religie fără Dumnezeu şi fără Biserică şi, în sfîrşit, o religie fără o Lume de Dincolo, deci fără sancţiuni. În zadar am căuta, în textele mişcării New Age, cuvintele şi trăirile – într-o vreme familiare – cum ar fi păcatul, sentimentul de vinovăţie, ispăşirea, izbăvirea, iertarea. Nimeni nu poate fi socotit responsabil pentru răul făcut altora, din moment ce, în realitate, răul nu există.

4. Viitorul religiei

În concluzie, confruntarea cu modernitatea a schimbat radical scenariul religios contemporan: şi aceasta atît în cadrul cîmpului religios instituţional, cît şi în diferitele arii care compun aşa-numita nouă religiozitate. Ca efect mai ales al afirmării principiului modern al individualismului, în faţa datelor colective şi normative, asistăm astăzi la impunerea situării în centru a dimensiunii private şi subiective, la căutarea de experienţe, la triumful dimensiunilor emoţionale şi afective. Ca urmare a privilegierii subiectivului, credinţele tradiţionale şi, în general, acolo unde ele erau constitutive, sistemele teologice au intrat în criză. Impunerea irezistibilă a drepturilor inalienabile ale subiectivităţii religioase în faţa oricărui principiu de autoritate a avut, de fapt, drept consecinţă inevitabilă slăbirea sferei instituţionale a credinţelor. Astăzi credem fără să aparţinem, în sensul că apartenenţa religioasă se configurează în formele slabe de credinţă alcătuite şi realcătuite după logici care scapă de acum celor ale religiilor vizibile şi instituţionale. Şi chiar acolo unde practica rămîne un criteriu de identitate socială, ea apare tot mai desprinsă de legătura vie cu un patrimoniu istoric de credinţe, cu o memorie colectivă.

Pe baza acestui scenariu, religiile şi, în general, religiosul şi sacrul par oarecum menite să joace un rol important. Şi aceasta nu numai în sfera privată care, prin emoţiile şi pasiunile sale, prin imaginarul său şi prin creativitatea sa, s-a dovedit a fi refractară la orice tentativă de omogenizare modernizantă. Într-adevăr, tocmai în sfera socialului, a publicului, a colectivului, din care procesele secularizante păreau să le fi exclus definitiv, religiile par

destinate să-şi păstreze rolul lor semnificativ; şi asta atît prin capacitatea lor simbolică, în epoca fluidităţii non-locurilor, de a redefini şi de a redesena graniţe, de a marca spaţii, de a circumscrie locuri; cît şi, ca tendinţă, prin dinamismul lor şi prin experienţa lor misionară de „religii fără frontiere", prin capacitatea lor de integrare şi, în orice caz, de deschidere la confruntare, la dialog, la promovarea unor valori în mod absolut indispensabile ca pacea; cît şi, în sfîrşit, ca locuri sacre şi identificatoare ale memoriei colective, care permit scăparea din strînsoarea de gheaţă a eternului prezent al cotidianului.

Bibliografie

OPERE GENERALE

Pentru o prezentare de ansamblu şi bibliografia aferentă vezi G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, V: *Religioni dell'America precolombiana a dei popoli indigeni*, Roma-Bari, 1996. Partea a II-a a volumului, intitulată *Religione e modernità*, conţine eseurile lui J. Séguy, *I millenarismi in Occidente*; B. Bernardi, *Le nuove religioni africane*; E. Comba, *Nuovi movimenti religiosi nell'America del Nord*; E. Cerulli, *I sincretismi religiosi dell'America centro-meridionale*; A. Paini, *Nuovi movimenti religiosi in Oceania*; J.M, Law, *Le nouve religioni giapponesi*; J.-F. Mayer, *Nuove religioni e nuovi movimenti religiosi.*

STUDII

BARKER E., 1989, *New Religious Movements: a practical Introduction*, London.

BECKFORD J. (ed.), 1986, *New Religious Movements and Rapid Social Change*, Paris-London.

ELLWOOD R.S., 1979, *Alternative Altars: Unconventional and Eastern Spirituality in America*, Chicago-London.

FILORAMO G., 1986, *I nuovi movimenti religiosi*, Roma-Bari.

GLOCK C.Y.–BELLAH R.N. (ed.), 1976, *The New Religious Consciousness*, Berkeley-Los Angeles-London.

HANEGRAAFF W.J., 1996, *New Age Religion & Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden.

HUMMEL R., 1980, *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen*, Stuttgart.

INTROVIGNE M., 1989, *Le nuove religioni*, Milano.

LANTERNARI V., 1961, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano.

MELTON J.C., 1986, *Encyclopedic Handbook of Cults in America*, New York.

OOSTHUIZEN G.C., 1979, *Afro-christian Religions*, The Nederlands.

ROBBINS T., 1988, *Cults, Converts, and Charisma: The Sociology of New Religious Movements*, London.

ROOF W.C., 1993, *A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, San Francisco.

STARK R.–BAINBRIDGE W.S., 1985, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley.

TERRIN A.N., 1985, *Nuove religioni: alla ricerca della terra promessa*, Brescia.

WALLIS R., 1984, *The Elementary Forms of the New Religious Life*, London.

WILSON B., 1990, *The Social Dimensions of Sectarianism. Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*, Oxford.

Bibliografie generală

Pe lîngă indicaţiile bibliografice conţinute în cadrul fiecărui capitol, oferim aici cîteva titluri de orientare generală.

CĂRŢI

ASMUSSEN J.P.–LAESSOE J.L.–COLPE C., 1971–1973, *Handbuch der Religionsgeschichte*, 3 vol., Göttingen.

BRELICH A., 1966, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma.

CASTELLANI G. (ed.), 1970–1971, *Storia delle religioni*, 5 vol., Torino.

COULIANO J.P.–ELIADE M.–RIES J., 1990, *Dictionnaire des religions*, Paris [trad. rom., Humanitas, 1996].

DI NOLA A.M. (ed.), 1970–1976, *Enciclopedia delle religoni*, 6 vol., Firenze.

ELIADE M., 1976–1983, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 vol., Paris [trad. rom., Editura Ştiinţifică, 1999].

ELIADE M. (ed.), 1986, *Encyclopedia of Religions*, 16 vol., New York.

FILORAMO G. (ed.), 1993, *Dizionario delle religioni*, Torino.

FILORAMO G. (ed.), 1994–1997, *Storia delle religioni*, 5 vol., Roma-Bari.

FOOT MOORE G., 1913–1919, *Historiy of Religions*, New York.

HASTINGS J.–SELBIE J.A., 1908–1926, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 13 vol., Edinburgh.

HAUSSIG H.W., 1965, sq., *Wörterbuch der Mythologie*, I sq., Stuttgart.

HEILER F. (ed.), 1962², *Die religionen der Menschheit in Vergangengeit und Gegenwart*, Stuttgart.

*** *Iconography of Religion*, Leiden.

PUECH H.-CH., 1970–1976, *Histoire des religions*, 3 vol., Paris.

SABBATUCCI D., 1987, *Sommario di storia delle religioni*, Roma.

PERIODICE

History of Religions, Chicago.

Numen, Leiden.

Revue de l'histoire des religions, Paris.

Studi e materiali di storia delle religioni, Roma.

Cuprins

Preambul 5

Partea întîi

Religiile lumii antice: politeismele

1. Caracteristici generale 11

1. Semne premergătoare ale istoriei: limite geografice şi cronologice 11
2. „Revoluţia" neolitică în aria mediteraneană 14
3. Geografia „revoluţiei" neolitice: Orientul Apropiat 15
4. Cultură şi cult 15
5. Lumea extraumană şi „mitul" ştiinţific al zeiţei mame 16

Bibliografie 18

2. Aria mesopotamiană şi a Orientului Apropiat 20

1. Scurtă prezentare istorică: problema difuziunii 20
2. Cetatea-stat şi „distribuţia" zeilor 22
3. Panteonul şi mitologia 25
4. Cultul 31
5. La hotarele Mesopotamiei 33

Bibliografie 38

3. Egiptul 40

1. Scurtă prezentare istorică 40
2. „Zeul-rege" 44
3. Panteonul 46
4. Cultul 51

Bibliografie 54

4. Iranul prezoroastrian şi indoeuropenii 56

1. Scurtă prezentare istorică 56
2. Substratul indoiranic 57
3. Ideologia tripartită a indoeuropenilor 59
4. Panteonul iranian 61
5. Cult şi sacerdoţiu 62

Bibliografie 63

5. Grecia antică 65
1. Scurtă prezentare istorică 65
2. Panteonul: de la eposul homeric la polis 66
3. Supraevaluarea mitului 71
4. Cultul 72
5. Religia cetății 75
Bibliografie 76

6. Celții și germanii 79
1. O premisă 79
2. Celții 79
3. Germanii 89
Bibliografie 98

7. Roma antică 100
1. Scurtă prezentare istorică 100
2. Teologia romană: triadele și panteonul 102
3. Demitizarea și istorificarea 108
4. Supraevaluarea ritului 109
5. Calendarul și cultul 112
Bibliografie 114

8. Epoca elenistico-romană 116
1. Scurtă prezentare istorică 116
2. Cultele orientale și Roma 118
3. „Regii divini" de după Alexandru și cultul împăratului la Roma ... 123
Bibliografie 125

9. Marile religii din America precolumbiană 128
1. Scurtă prezentare istorică 128
2. Mexic: aztecii 129
3. Mexicul de sud și peninsula Yucatán: mayașii 134
4. Regiunea Anzilor 137
Bibliografie 142

Partea a doua
Religiile mîntuirii: monoteisme și dualisme

10. Zoroastrismul 147
1. Introducere 147
2. Izvoare 148
3. Profil istoric 149
4. Credințe 152
5. Cultul 154
Bibliografie 155

11. Iudaismul 156
1. Introducere 156
2. Izvoare 159
3. Profil istoric 162
4. Doctrine şi credinţe 168
5. Practicile, cultul şi riturile 169
Bibliografie 172

12. Creştinismul 174
1. Introducere 174
2. Izvoare 176
3. Profil istoric 179
4. Diferitele confesiuni 197
Bibliografie 206

13. Islamul 209
1. Introducere 209
2. Izvoare 209
3. Profil istoric 210
4. Teologia islamică 213
5. Sunna şi legea 218
6. Doctrinele fundamentale 221
7. Practici fundamentale 229
8. Unitate şi diversitate 234
9. Islamul modern 235
Bibliografie 240

14. Religii dualiste 242
1. Introducere 242
2. Gnoza 243
3. Maniheismul 249
Bibliografie 256

Partea a treia
Căile spre eliberare şi nemurire:
India şi Extremul Orient

15. Hinduismul 261
1. Introducere 261
2. Înţelepciunea antică a „Vedelor" 262
3. Puterea sacerdotală 265
4. Noua viziune religioasă: „Upanişadele" 267
5. „Smṛti", „memoria" 271
6. Crearea lumii şi ordinea timpului 274
7. „Jocul" divin 275
8. Cei patru „varṇa" şi ordinea societăţii 276

9. Cele patru „āśrama" şi ordinea vieţii ... 277
10. Cultul ... 279
11. Şcolile de gîndire ... 280
12. Reînnoirea religioasă în idealul devoţiunii ... 285
13. Viṣṇu ... 287
14. Śiva ... 289
15. Kṛṣṇa ... 291
16. Tantrismul ... 293
17. Cultul zeiţei ... 296
18. Hinduismul modern ... 297
Bibliografie ... 299

16. Buddhismul ... 301

1. Introducere ... 301
2. Viaţa lui Buddha ... 301
3. Bazele doctrinare: cele Patru Nobile Adevăruri ... 304
4. „Nirvāṇa" ... 306
5. Amintirea cuvîntului: formarea Canonului ... 307
6. Amintirea imaginii: biografiile lui Buddha ... 308
7. Comunitatea călugărilor ... 310
8. Primele şcoli de gîndire ... 312
9. Tradiţia „Mahāyāna" ... 315
10. „Sūtra mahāyāna". Probleme de hermeneutică ... 316
11. Idealul „bodhisattva" ... 318
12. „Prajñā", cunoaşterea ... 320
13. Nāgārjuna şi şcoala „Mādhyamika" ... 321
14. Şcoala „Yogācāra" ... 322
15. „Karuṇā", compasiunea ... 323
16. „Sūtra Lotusului" ... 323
17. Teoria „tathāgatagarbhei" ... 324
18. Pămînturile pure ... 326
19. Buddhismul tantric ... 327
Bibliografie ... 330

17. Buddhismul chinez ... 332

1. Buddhismul şi cultura chineză ... 332
2. Primele şcoli ... 333
3. Perioada de aur a buddhismului chinez ... 335
4. „Chan" ... 337
Bibliografie ... 338

18. Buddhismul japonez ... 340

1. Buddhismul şi cultura japoneză ... 340
2. Tendinţele sincretice şi ezoterismul ... 341
3. Dezvoltarea şcolilor ... 343
Bibliografie ... 346

19. Buddhismul tibetan şi „bon"-ul 347
1. Buddhismul în Tibet 347
2. „Bon" 349
Bibliografie 351

20. Taoismul 352
1. Introducere 352
2. „Yin" şi „yang" şi cele Cinci Faze 354
3. „Yijing" şi tradiţia divinatorie 355
4. „Daodejing" şi „Zhuangzi" 357
5. Trupul fizic, trupul cosmic 358
6. Idealul non-acţiunii şi căutarea lui Unu 359
7. Taoismul şi înţelepciunea confuciană 361
8. Calea Maeştrilor Cerului 365
9. Căutarea nemuririi 367
10. Nemuritorii 369
11. Divinităţile 370
12. Tradiţia „Shangqing" 372
13. Tradiţia „Lingbao" 373
14. Meditaţia şi „alchimia interioară" 374
Bibliografie 375

21. „Shintō" 377
1. Introducere 377
2. Divinul şi puritatea 378
3. Tradiţia şamanică 380
4. Spaţiul sacru 381
5. Riturile comunitare 382
6. Sincretismul religios 384
7. Curentele doctrinare 386
8. Doctrina „Shintō" şi modernitatea 387
Bibliografie 390

Partea a patra
Istoria religiilor în cultura modernă

22. Istoria religiilor şi antropologia 393

I. Preambul 393
1. Religie, religii 393
2. Istoria religiilor şi antropologia culturală 394
3. De la premisele teoretice la planul operativ 395
4. Probleme epistemologice: un model de referinţă 398

II. Evoluţionism şi funcţionalism: cultură, magie şi religie 400
1. Premisele antropologiei religioase 400
2. Doctrina sufletului: valoare şi limite 402

3. „Creanga de aur": magie, religie şi ştiinţă 405
4. „Creanga de aur": metodă şi bilanţ critic 410
5. De la evoluţionism la funcţionalism: B. Malinowski 414
6. B. Malinowski: cultura şi nevoile umane 415
7. Religie şi magie: sistematizarea teoretică la B. Malinowski 418
8. B. Malinowski: un exemplu de cercetare etnografică 420

III. Sacrul lui Rudolf Otto 423
1. Sacrul: alteritate şi paradox 423
2. „Primitivii" şi sacralitatea 425
3. Spre depăşirea etnocentrismului 427
4. Fenomenologia religioasă: G. van der Leeuw 429
5. G. Van der Leeuw: „comportamentul magic" 431

IV. Şcoala sociologică franceză şi domeniul magico-religios 433
1. E. Durkheim: investigarea esenţialului 433
2. Produsele gîndirii religioase: reprezentările colective 436
3. Opoziţia sacru / profan şi definiţia minimă a religiei 438
4. L. Lévy-Bruhl: dimensiunea etnologică văzută ca alteritate radicală ... 441
5. Lévy-Bruhl: orizontul supraomenesc 443
6. M. Mauss: teoria generală a magiei 447
7. M. Mauss: magia şi societatea 449
8. C. Lévi-Strauss şi moştenirea şcolii sociologice 454
9. C. Lévi-Strauss: tabuul incestului şi schimbul social 456
10. C. Lévi-Strauss: magie şi mitologie 457

V. Istoria religiilor în Italia 462
1. R. Pettazzoni: universalitatea cercetării istorico-religioase 462
2. Relaţia Pettazzoni–Eliade 466
3. E. De Martino: devenire şi prezenţă umană 469
4. E. De Martino: problema dezistorificării 473
5. Problema hierogenezei la E. De Martino 476
6. E. De Martino: magie şi religie 478
7. A. Brelich: sfera religiei 483
8. A. Brelich: religia şi istoria religiilor 486
Bibliografie 489

Partea a cincea
Epilog

23. Religie şi modernitate: noile mişcări religioase 495
1. Schimbarea şi tradiţiile religioase 495
2. Noile mişcări religioase din Occident 498
3. Noua religiozitate: cazul mişcării New Age 501
4. Viitorul religiei 506
Bibliografie 507

Bibliografie generală 509

Redactor
VLAD RUSSO

Tehnoredactor
DOINA ELENA PODARU

Corector
ELENA STUPARU

Apărut 2004
BUCUREŞTI – ROMÂNIA

IMPRIMAT LA C.N.I. „CORESI" S.A.

Scanare și prelucrare digitală

de

Anonim

și

CAT Graur

Antwerpen

2025